المشاعل في كفّ بيروت تليق!*

الدكتورة نجاح العطّار
وزيرة الثقافة

قبل أن تكون بيروت عاصمة للثقافة تسميةً، كانت عاصمة ثقافية فعلية، ينقط الإبداع ألقاً غمامياً من جدائلها، ويتضوأ ليل الفكر بنور، ونار، توهّجها، فإذا كان الإشراق، غداة، تحير الإشراق في إشراقها، لأنه لايبلغ أن يزيد، ففي الوهج الشمسي، عزّ نهار صائف، يكتفي الكون بالانبهار، وهذا حسبه، وحسب شبّابة الراعي في مراعي المرج، ومنجيرة القصب يصغي اليها صنّين طربا، دنفا، مفاخرا الأعالي بأنه، في أرزته، الأقرب إليها،

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، بمناسبة اعلان بيروت عاصمة ثقافية للعالم العربي لعام ١٩٩٩.

والأبهى، حجرا كريما، في عقد جيدها، ما بين بياض العنق وسواد الثوب، وآه المغني، في زجَله وفصحى الشعر، ترنيمةُ صلاة، ترتفع إلى ما فوق السحب، لتلاقي الزرقة، سماء ماجدة، بينما الأرجوان يحترق في أذيال الشُّهُب، تجرّ اختيالا، ولااختيالَ الأخطل الكبير، في ذيله الذي تاه به على إمارة كل أمير في زمنه.

ونتأنّى، من إكبار، أن نحمل المشاعل إلى غيداء البحر، وصبوة الجبل، لأنها، هي، من حَمَل، قبل قرن ونيف، مشاعل المعرفة إلى الوطن العربي الكبير، وغرّته قاهرة المعز، ومن أيقظ اللغة العزيبة الجميلة من سرير غفوتها، وصاغ الثقافة العربية، ولاصياغة البدوي في قصيده، ثم راح يوزعها خلَعاً مأمونيةً وحمدانية، على الذين اعتلوا المنابر، في المشرقين، وعلى شفاههم كلمة السر: لبنان، وما أكبر!.

ويسعد دمشق، التي فيها وحدها «يَطربُ الحجر» ويحقّ لها، بل هو خليق بها، جدير بتاريخها الأقدم، ووفائها جيرةً وجواراً وتوأمة، أن تردّ المعروف طرباً موسيقيا، به تشارك في العرس، وتجزي، كعادتها، على الجميل جميلاً، وأن أقف، اليوم، باسم دمشق وقائدها، لأنثر الكلم يـاسرَ أن يكون درّاً، على حصباء أميرتكم، بعد أن تلقينا، بصدورنا معاً، نبالَ العدو المشترك، وأعدناها «مِزَقاً على الصحصاح».

تحية، تكرمة، غالية، طيا مضوّعاً، في الربى والسفوح، أنثر ما في الراحة منها، ومنه، على البساط الأخضر، لعاصمة لبنان

الأخضر، تقدمةً، ومشاركة، في هذه الاحتفالية التي لي شرف إزجاء نغمها اليكم، وأقتصد، فالنغم، كُلُّ نَغَم بعده في صوت فيروز، يبقى حدبا على نفسه، أن يكون ما هو كائن.

التقدير، المحبة، الوفاء، لعاصمتكم في عيد ثقافتها، ولشعبكم، وقيادتكم، وحكومتكم، ومبدعيكم جميعاً، رشقةَ ماء من بردى، وخضرة أُنسٍ من الغوطة، وإيماءة مودة من قاسيون، وشكرا.

* * *

مشروعية الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي

د. عمار عامر (*)

لايحقق الخطاب الثقافي مشروعيته، إنْ لم يمتلك القدرة على امتلاك وجوده الطبيعي والاجتماعي والذاتي، على نحو إنسانيّ، بالعلاقة مع المقدس، في محاولة استقراء، وعقلنة الوجود؛ من أجل صوغه، وتحويله من الوجود بذاته، إلى الوجود لذات الانسان.

(*) د. عمار عامر: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة، متخصص في فلسفة ابن رشد، وله اسهامات عدة في هذا المجال من مؤلفاته: (مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد).

أي أنّ الخطابَ، لايحققُ حيويتَهُ، إلا بإدراك، وإنتاج، وإعادة إنتاج، ماهو بذاته؛ إلى ماهو لذاتنا، في السياق الاجتماعي التاريخي، للمخاطَب والمخاطِب. وبذلك يتمُ امتلاكُ القدرة على تغيير العالم، بما يتناسب وطموحات الذات وحاجاتها الإنسانية، في وضعيتها الاجتماعية التاريخية، على نحوٍ إنساني".

فالمسلمون، حينما خاطبوا العالم أجمع: «يأيها الناس. . .» أعطوا لخطابهم صفة الكونية، بكلام الإله الواحد، على لسان رسوله الإنسان، كواحد منهم «إنما أنا بشرٌ مثلكم»، وبلغة الناس لتفهم من قبلهم، محددين العلاقة بين الأطراف الثلاث الإله والعالم والناس بواسطة الشريعة، بعلاقة تواشج وتلازم ضرورين، تؤدي إلى امتلاك إمكانية تغيير فعال، كونها علاقة ترتكز على العلم والعقلنة، كضرورة لتحقيق فعالية التغيير، وصوغ المناسب والمتجاوب مع ضرورة تحقيق إنسانية الإنسان في مملكة وجوده. بحيث يصبح المقدس بأسمائه الحسنى مفهوماً مصاغاً ومجسداً في الوجود الواقعي من قبل الذات الإنسانية، كذات تعبر عن كونها نتاجاً للعلاقات الاجتماعية السائدة، وعن كونها -أي الذات- مُنتِجة لتلك العلاقات ضمن شروط تحققها، كعلاقات تحقق إنسانية الإنسان.

وبذلك، تتحقق العلاقة بين المقدس كغاية معرفية أخلاقية في الواقعي، والواقعي في تناقضاته، وكونه وفساده، بتعشق القدسية فيه، والإنسان ككائن طبيعي، منفعلٌ فاعلٌ في وجوده الواقعي، ولكنه إلهي باستلهامه للمقدس في عمله التغييري المحكم بعمليتي التقويم والتقييم الدائمتين.

فالمقدس والواقع كلاهما غيرُ فاعل على نحو إنساني، إلا بواسطة الإنسان في وضعيته الاجتماعية، كنتاج وحامل ومنتج للعلاقة الاجتماعية. بحيث يصبح المقدس مصاغاً في البناء الاجتماعي للذات الإنسانية، عبر مراحلها التاريخية.

لذلك، فبواسطة الفعل الإنساني المعقلن، يتموضع المقدس واقعياً، ويصاغ الواقع مقدساً، فيحقق الإنسان -كموجود طبيعي- إلهي -إنسانيته، والتي هي- أي الإنسانية- غاية التشريع، فالتشريع كأداة وقانون لعقلنة الكون بكل موجوداته، متطورة وليست ناجزة، تستجيب لقراءات متجددة تاريخياً، بتجدد الواقع الطبيعي والاجتماعي، والقدرة على عقلنته في تمرحله التاريخي.

لكن الإنسان في وضعيته الاجتماعية -كمنتج وحامل للعلاقة الاجتماعية، يمكن أنْ يعيش وضعيته دون مقدساته، أو مقدساته دون وضعيته، أو بكلمة أدق يمكن أنْ يبتلع مقدساته ليسخرها في خدمة وضعيته الاجتماعية، فينتج وضعيةً لا إنسانيةً، وواقعاً غير مؤنسن، ومجتمعاً غير إنسانيٍّ، وإنساناً ليس بإنساني. فيغترب الجميع عن ذاتهم، ويسقط الخطاب التشريعي بسقوط مشروع قراءته.

وهذا ما تمثل في اختلاف الكيفية من قراءة الشريعة -على الرغم من مشروعية كل هذه القراءات اجتماعياً -تاريخيا. فجاء الاختلاف معبراً عن ذاته بأشكال متعددة للخطاب العربي والإسلامي، عبر المراحل الاجتماعية -التاريخية السالفة لحاملي الخطاب. وتمثل ذلك في إشكالية امتلاك التشريع كأداة وقانون لعقلنة الكون بكل موجوداته. وتمحور ذلك في مسائل إنسانية كبرى، كمسألة الجبر والاختيار، ومسألة الخلق وقدم العالم أو حدوثه، ومسألة العلاقة ما بين الحكمة والشريعة، وغيرها. . . من المسائل التي دار الجدل حولها واحتدم، ولبس ثوباً دينياً، ولكنه كان يعبر عن محتوى بشري ودنيوي.

وقد تبلورت هذه المناقشات عن تيارين اثنين لشكل وأسلوب الخطاب عند أهل الكلام، وكذلك عند المتصوفة، ومن ثم عن اتجاهين مختلفين أيضاً عند الفلاسفة وأهل الحكمة.

أما تيار أهل الكلام فقد انجلى عن اتجاهين متعارضين باعتبارهم الإله كمقدس والموقف من التشريع الإلهي كتشريع للبشرية يهدي الصراط المستقيم في حياتهم «إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» أو الإنسان كمحقق للشريعة في حياته الدنيا، والتي هي معيار للحياة الآخرة.

فالمشروع الأول يتمثل في الجبرية والأشعرية والإمام الغزالي.

فالجبرية «هي نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب»[(١)] كما يقول عنهم الشهرستاني في الملل والنحل، ويقول الأشعري على لسانهم أيضاً «إنه لا فعل لأحد في الحقيقة، إلاّ الله وحده، وإنه هو الفاعلُ، وأنّ الناسَ إنما تُنسبُ إليهم أفعالهم على المجاز»[(٢)].

أما الأشعرية فقد أنكرت قول الجبرية، خاصةً وأنه لايتناسب مع التكليف والثواب والعقاب، ولا مع العدل الإلهي، فقالت «إنّا لا نقول إنّ العبد ليس بقادر، بل نقول إنه ليس خالقاً»[(٣)] فالإنسان فاعل مختار لأفعاله، ولكن ليس على جهة الخلق، وإنما على جهة الكسب، وقالوا في معنى الكسب «إنّ الفرق بين الفعل الواقع من الله عز وجل، والفعل الواقع منا، هو أنّ الله اخترعه وجعله جسماً، أو، عرضاً أو حركة، أو سكوناً أو معرفة... وفَعَلَ عزَّ وجلَّ كلَّ ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل تعالى لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا، لأنه عز وجل خلقه فينا، وخلقَ اختيارنا له، وأظهره عزَّ وجل فينا، محمولاً لاكتساب منفعة، أو لدفع مضرة»[(٤)].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٨٥.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٧٩

(٣) فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق سامي النشار/ط القاهرة، عام١٩٣٨، ص٦٨.

(٤) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء، والنحل ج٣، ص٣٥.

ويتضح موقف الأشاعرة اكثر عندما حددوا معنى القدرة الانسانية على الاكتساب، أهي دائمة ومتلازمة مع الوجود الإنساني؟... أم متزامنة مع الفعل فقط وبمشيئة الإله؟ أهي دائمة ومتلازمة مع الوجود الإنساني؟... أم متزامنة مع الفعل فقط وبمشيئة الإله؟ وبالتالي فهي قدرة إلهية مفارقة، توضع في الإنسان في أثناء الفعل، وتسلب منه بعده، تبعاً لمشيئة الإله وإرادته: تقول الأشعرية «إنّ الاستطاعة... شيئان: أحدهما قبل الفعل، وهي سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع. والثاني: لايكون إلاّ مع الفعل، وهي القدرة الواردة من الله تعالى»(٥). فالاستطاعة ليست إنسانية وإنما هي إلهية توضع في الإنسان أثناء الفعل، وتسلب منه بعد الفعل. ويقولون أيضاً «المراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته، من غير أنْ يكون هناك كنه تأثيراً ومدخلاً في وجوده سوى كونه محلاً له»(٦).

وبهذا عاد الأشاعرة إلى حقيقتهم جبريين بعد طول جدل، وتظاهر بالبين بينية، فالقدرة الإنسانية إنما هي قدرة إلهية مفارقة للإنسان، يمنحها الله الإنسان حينما يشاء إقامة الفعل على يديه، فالإنسان عند الأشاعرة ليس إلاّ محلاً لقدرة الإله، وبهذا يكون حراً مجازاً، مجبراً حقيقة. وهنا انطبق عليهم قول ابن رشد: «وأما الأشعرية فإنهم راموا أنْ يأتوا بقول وسط بين القولين، -أي قول الجبرية وقول المعتزلة.ع.ع-فقالوا: إنّ للإنسان كسباً، وإن المكتسب به، والكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لامعنى له، فإذا كان الاكتساب ولامكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبورٌ على اكتسابه»(٧).

---

(٥) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج٣، ص٣٠.

(٦) محمود عمر الزمخشري: كشاف اصطلاحات الفنون. ط القاهرة ١٣٠٧هـ. ص١٢٣٤.

(٧) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وتحوي كتابي فصل المقال ومناهج الأدلة. ط المكتبة المحمودية ط٢ عام ١٩٣٥ ص١٣٦.

وخص الإمام الغزالي مقولات هذا التيار حينما أنكر وجود العلاقات السببية الطبيعية والاجتماعية، وأنكر الوجود الفاعل للموجودات بما فيها الإنسان، وألحق الفعل بفاعلٍ واحد، يفعل ما يشاء وكيفما يشاء دون ضابط لإرادته. فالكل جائز لديه. يقول في ذلك «الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل. . . وإنّ اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه، لخلقهما على التساوق. لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة»[٨]. بهذا أعفانا الغزالي التعليق لوضوح كلامه، إذ وضع النتيجة النهائية - الأولية للفكر الجبري - في تصوره الإنسان مسلوب الإرادة والفعالية، قاصر العقل، وما عليه إلا التسليم لمشيئة القدر الإلهي.

وحسب منطق هذا التيار: نجد أن العلاقة مابين الإنسان والمقدس، علاقة وجود مخلوق ضعيف وناقص، لاقدرة له ولا فعالية، وموجود مقدس غائب ومفارق، يفعل ما يشاء في ملكه*.

وهي علاقة بين مخلوق واقعي وحاضر في معاناته، ومقدس غائب عن الحضور الواقعي، كونه مفارقاً للواقع، وبالتالي هي علاقة تغيب للمقدس بحجة قدسيته، فلا وجود لأي رابطة بين الطرفين حتى ولا رباط للمخاطبة ولا بأي لغة من قدسيته، فلا وجود لأي رابطة بين الطرفين حتى ولا رباط للمخاطبة ولا بأي لغة من لغات الأرض «فياهو» غير موجودة على الإطلاق، إذ أنّ الغائب لا يخاطب بأدوات النداء، لأنها أدوات نداء

(٨) تهافت التهافت ج٢، ص٧٧٧ تحقيق سليمان دنيا.

* -يرجى مراجعة ج٢ من كتاب تهافت التهافت ص٧٩٥. تحقيق سليمان دنيا.

لحاضر. وبالتالي هي علاقة إلغاء للفعل والعقل الإنساني في اكتشاف الحقائق. لأن العقل بهذا الوضع يعمل على لا موضوع، وانعدام أحد طرفي العلاقة أو المعادلة، العقل الإنساني أو الإله كمقدس -يؤدي إلى انعدام الطرف الآخر. كمصدر النور الموجه إلى اللاشيء أي إلى الغائب والمفارق هنا، فإنّ مصدر النور نفسه يفقد نوره ووظيفته بفقدانه لموضوعه، وفقدانه لنوره فقدان لذاته، وبالتالي تعثر لحامل النور وما عليه -والحالة هذه- إلاّ الصبر والسلوان، وهذا ما يتوافق وما تؤدي إليه رؤية التيار الجبري والأشعري وإمامهم الغزالي.

وأما التيار الآخر وهو تيار المعتزلة الذين تبنوا حرية الإنسان، وقدرته على الفعل والاختيار، وبالتالي مسؤوليته عن فعله «فالعبد قادر خالق لأفعاله، بخيرها وبشرها، مستحق على مايفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أنْ يضاف إليه شر أو ظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً»[٩]، وهذا ما قدموه في مسألة الحرية الإنسانية، فإنهم اعتمدوا الجانب الاجتماعي - السياسي منها، وبُحث الجانب الطبيعي والاجتماعي بوجوده الموضوعي وعلاقته السببية كجانب ثانوي بالعلاقة مع فعالية الذات الإنسانية، فخرجوا بنتيجة تقول على لسان إنسانهم، أنا قادرٌ- أنا فاعلٌ- أنا حرٌ دون قيد أو شرط. وهذا ما أوقعهم في خطأ الاعتماد على جانب واحد من العلاقة بين المقدس والإنسان والوجود الطبيعي والاجتماعي، إذ اعتمدوا فعالية الإنسان والوجود الطبيعي والاجتماعي، إذ اعتمدوا فعالية الإنسان وأهملوا بقية أطراف العلاقة. فإذا كانت الجبرية قد اعتبرت الإنسان منفعلاً لا فاعلاً، فإنّ المعتزلة اعتبرته فاعلاً لا منفعلاً.

(٩) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق كيالني، مطبعة دار المعرفة، بيروت، ص٤٥

وبذلك كانت أبحاثهم إرادية في معظمها، تناولت الجانب الفكري السياسي من المسألة، ولم ينظروا إلى الذات الإنسانية كمقولة وجودية طبيعية - معرفية - اجتماعية - تاريخية شاملة، فأفقدوا المسألة جدواها، وجاءت أقيستهم جدلية خطابية - كما وصفها ابن رشد - دون مستوى البراهين العقلية.

أمّا المشروع الثقافي الثاني، فهو المشروع الصوفي: الصوفي الذي عانى في واقعه وتألم، فرفضه جملة، ورفض مفارقة المقدس، أو كون المقدس مفارقاً، فاحتمى بعدله من جور الواقع، وتخيّل الحل بحضور المقدس، ومحاولة استحضاره إلى فسحة الحضور والمخاطبة، أنا - أنت، وبذلك تجاوز مستوى خطاب المتكلمين، وصيغة مقدسهم المفارقة المتعالية، إذ عن طريق المخاطبة يمكن تقليص المسافة بين ذات المقدس المخاطِب، وذات المتصوف المخاطب، وبالتالي التطلع إلى إلغاء المسافة، والحلول فيه، أو حلول المقدس في ذات المتصوف، «أنا من أهوى ومن أهوى أنا... نحن روحان حللنا بدناً».

لهذا اتخذ المتصوف أسلوب النداء والمخاطبة، والمناشدة بصيغة الحاضر، واستخدم الأشعار والتراتيل، والعمل على مجاهدة النفس، للتخلص من «أدران» مادة الجسد، وكل ماهو «كثيف»، وتقريب طبيعة النفس - بعد تخليصها من مادتها - من طبيعة ذات المقدس، وكلاهما لامادي، من أجل تسهيل عملية الحلول، وذلك عن طريق الزهد أيضاً، وإماتة الشهوات، والتخلي عن الطيبات، وإضرام حرقة الشوق في قلبه للمحبوب المقدس، أملاً في اللقاء والحلول في ذاته.

فلنستمع إلى أحدهم يصف اشتياقه لمعانقة المقدس، الذي يحضر كومضة، ويغيب الليالي، ويتركه يتعذب في شوقه: «ما يرجع الطرفُ عنه

عند رؤيته . . . حتى يعود إليه الطرف مشتاقاً»(١٠)، ويصف حال من دخل في حال الاشتياق قائلاً : «من دخل في حال الاشتياق، هام فيه حتى لا يُرى له أثر ولا قرار».

ثم يخاطب أشياخه الذين سبقوه، وحلّوا في ذات المقدس، واتحدوا بقدسيته، متحسراً ومعيباً على نفسه ما هو فيه من قصور : «عيبٌ ما نحن فيه يا أهل ودي . . . إنكم غيّبٌ ونحن حضور».

وقال أحدهم واصفاً علامة الحب والشوق : «علامة الشوق، حبٌ الموتِ مع الراحة».

وهكذا نجد أنّ عملية استحضار المقدس، وتقريبه وإلغاء المسافة معه، حتى درجة الحلول، والاتحاد به، هي في حقيقتها عملية نزوع إلى الراحة والعدالة، ولكن بالرحيل عن العالم، حتى يصبح الرحيل غاية منشودةً للمتصوف، تسبق رحيل الجسد بشكل حقيقي، ولذلك صارت حياته تعبّر عن نمو الموت فيه وهو حيٌّ.

وعملية النزوع إلى الراحة هي -بوجه آخر- عملية رفض إرادي تخيلي سلبي. فالموقف السلبي يتجلى بمحاولة التخلص والانعتاق من متطلبات ومستلزمات الحياة الدنيا، كونها متطلبات لحاجات الجسد الكثيف المعيق لعملية الحلول والاتحاد، إذ أنّ الحرية لديهم ترك العبودية، والعبودية هي الخضوع لمتطلبات الجسد وضروريات الحياة، وهذا يأتي عن طريق مجاهدة النفس وتدريبها وترويضها، وإخضاعها لرغبة الإرادة المتوجة بنور التخيل وبلذة العاطفة نحو المقدس، الذي لا تعادله أية سعادة دنيوية حسب زعمهم.

لهذا فعملية النزوع للحلول والاتحاد في ذات المقدس، بواسطة الانعتاق من مادة الجسد والواقع المادي، هي عملية تدريب ومجاهدة

(١٠) عن الرسالة القشيرية، طباعة عام ١٩٨٦هـ، ص١٩٣ -١٩٤.

للنفس، تشحذ همتها العاطفة، ويؤجج نارها الشوق وتخيل ذات المقدس، وبهذا فهي عملية لا تستلزم الحضور المعرفيّ، واستقراء الواقع من أجل عقلنته، وتحويله، وإنما هي عملية انعتاق وترك ومغادرة للواقع.

وتتجلى حقيقة المشروع أكثر حينما ننتقل من صيغة المفرد إلى صيغة الجماعة ال «نحن»، أي عندما يصبح هذا المشروع مطلباً جمعياً أنا - أنت - نحن، من أجل أن نحل الجماعة، أو يحل المقدس في قلب الجماعة، وهو حلول تخيلي إرادي عاطفي لا معرفي ولا عقلاني، فإنّ حل المقدس في قلب الجماعة إرادياً في خصائصه العاطفية المتخيلة، فهو غائبٌ عنها واقعياً في خصائصه المعرفية. يُستَحضر بعقد أندية، تدور الجماعة فيها على إيقاع تكرار النطق بأسماء المقدس، تكرارٌ يلهب القلوب، ويؤجج العواطف، ويخمد العقول، ومع تكرار الإيقاع دون الدخول في نسيج لحمة اللحن، يؤدي التكرار إلى التنويم والغيبوبة، وهنا تتجلى ذروة الحلول والاتحاد، فينام الجميع يلتذون بسعادة الحلول في ذات المقدس المتعالي، ويطغى النوم على الجميع، وتخمد العقول، ويُستنكر الفعل، ويعم السكون المظلم تخالطه رائحة البخور، فيسود المشعوذون في المجتمع على حساب العقلاء. ويصبح المجتمع جمعاً نيام.

لكن هذا لاينسينا أنّ تيار التصوف لم يكن كله دعوة للحلول في المتعالي، وإنما كان هنالك اتجاه آخر ضمن هذا التيار، يمثل الوجه الآخر والذي ينشد حلول المقدس في الذات الإنسانية والوجود الواقعي بكامله، أي أنه يمثل وحدة وجود للمقدس الروحاني في الواقعي، وتعبر في نهايتها عن نزعة إنسانية، ترجمت إلى حركات موجهة ضد التسلط الاجتماعي والسياسي، كما هي الحال عند السهروردي والحلاج وابن عربي، وحركات المتصوفة في المغرب والأندلس، كحركة ابن قسي وابن العريف وابن حمدين، حيث دعوا الى مجتمع تسوده العدالة الاجتماعية والإخوة بإلغاء الملكية الخاصة كسبب للشر والتظالم بين بني البشر.

لكنّها كانت ومضات أخيرة في زمن انتشرت فيه أنشطة أندية المتصوفة، والتي كانت تعبيراً وأداة- بشكل عام- لانحدار مجتمعنا من عصر التقدم وإمكانية الاستمرار، إلى عصر الانحطاط والسكون والتخلف، وكانت بديلاً عن استيعاب المقدس بأسمائه الحسنى، والتعرف عليها، ونقلها من حيز التعالي والمفهومية المجردة إلى حيز التمثل بها وتشخيصها حياتياً إنسانياً، فيتأنسن المقدس والواقع بالفعل الإنساني، كواقع معاش، وبهذه الحالة لاينزل المقدس أرضاً، وإنما هو الموجود أصلاً في ذات الإنسان، والمجسد فعلاً في العالم المصاغ على نحو من قدسيته، وبذلك يتحول حضور المقدس إلى مشروع ثقافي لتغيير العالم بما يتناسب وتحقيق إنسانية الإنسان الواقعي المقدس.

فإذا كان لابد من أنْ نضع يدنا على مدخل حقيقي للمشروع الثقافي العربي والاسلامي، فلا بد من متابعة البحث في التيارات الأخرى، والتي تمثل العلاقة بين المعروف والمجهول من المقدس بدل المفارق والغائب، بين المعرفي والمراد والممكن اكتشافه ومعرفته من أجل تحويله إنسانياً.

وهنا تتجلى هذه العلاقة في محاولة التشريع جعل المقدس قوة للإنسان، باعتبار التشريع نفسه لغة الحوار بين الإنسان والمقدس، الإنسان القادر على مخاطبة المقدس في محاولة التعرف عليه، واكتشاف وتحقيق مسمياته الإنسانية، وهذا ما يجعل حضوره - حضور المقدس - حضوراً معرفياً ممارساً، أي حضوراً فاعلاً بين الناس، وبفعل الناس مشروع نداء مستمر لمتابعة المكالمة، وتحقيقها في الحياة الإنسانية.

وبذلك يكون التشريع حركة ازدهار تجاه العالم لاستيعابه، وتحقيقه على نحو مقدس، لا حركة انكماش وقولبةً للعالم في حرفية التشريع ونصه، وانسحاب للموجود نحو المقروء، وبالتالي انحسار للعقل نحو الايقاع وترداد المسميات وتغييبها.

إذ أنّ اتصاف المقدس بصفات إنسانية، من حق وعدل وجمال وخير... الخ، هي حوامل موضوع هو هي [(١١)]، لهي دلالة أكيدة على

(١١) يمكن مراجعة: تهافت التهافت، من ص٤٩٤ - لغاية ص٤٩٧.

ضرورة نقل المقدس من حالة المفارقة والغياب إلى حال الحضور والمشابهة، بحيث يصبح حضوراً حياً فعالاً بين الناس بفعلهم الواعي، إنه - أي المقدس - خصائص الإنسان، ولكن المطلوبة بحدها الأقصى. وبهذا فهو مثال وغاية قصوى تحتذى معرفياً - عملياً اجتماعياً - أخلاقياً - إنسانياً. تمارس من قبل الإنسان وتجسد واقعياً بحيث يصبح هو والعقل والواقع في هوية واحدة.

ولهذا أخذت مقولة الفاعل والمفعول في الفكر العربي الإسلامي، أشكالاً متعددة، بحسب واقع إدراك الإله، كمقدس غائب، لا فاعل إلاّ هو، يبدع مفعوله من عدم مطلق. كما هو عند الجهمية والأشاعرة من المتكلمين، والإمام الغزالي، أو كفاعل يفعل ضمن قابلية المنفعل - العالم - فعالية الإله وانفعال العالم - كما سنجده عند الفلاسفة الفيضيين، أو ضمن جدلية العلاقة بين الفاعل والمفعول، فالمفعول فاعلاً، والفاعل مفعولاً، بالعلاقة مع المحرك الذي لايتحرك، كما هي عند ابن رشد. وبذلك نخلص إلى القول: إنه ساد الفكر العربي والإسلامي عدة استراتيجيات للعلاقة مع المقدس وتشريعه، بحسب موقع وموقف الوعي الإنساني من ذات المقدس، ووجه الفاعلية بين الذات الإلهية والعالم بما فيه الإنسان:

أولاً: كغائب مقدس مفارق، يفعل مايريد في خلقه.

ثانياً: كحاضر، لكنه متعال، بيده ملكوت كل شيء، ويمكن الحلول فيه - كما هو عند المتصوفة.

ثالثاً: كحاضر مخاطب ومدرك عقلياً، يفعل الخير في خلقه فيضاً منه. وهنا تبرز حيوية وفاعلية المقدس، وسلبية وابلية وانفعال العالم بما فيه الإنسان.

وقد تبلور هذا المشروع الثقافي الأخير، مع نشوء الفلسفة العربية الإسلامية، والقدرة على التفلسف ضمن خط التواصل الفكري، وبالعلاقة مع فكر الحضارات العالمية الأخرى، وبخاصة حضارة اليونان.

إذ برز على الساحة مشروعان فلسفيان، يلتزمان بقدرة العقل

الإنساني على استيعاب قانونية الخلق، ولكن بمنهجين مختلفين من موقع التعامل مع مقولة «الفاعل والمفعول».

المشروع الفلسفي الأول: ويتمثل برؤية إشراقية فيضية من ذات الإله إلى العالم كمخلوق، ولكنه - أي العالم - قديمٌ بقدم الإله، فالإله «كعلة قد استوفت شروط العلل»(١٢) لايتراخى فعلُها ومفعولها عنها لكن الإله فاعلٌ، والعالم مفعولٌ، ولا علاقة بينهما سوى ذلك، فالفاعل فاعل، والمفعول مفعول وملحق بالفاعل.

ويتضح ذلك في تقسيم الكندي والفارابي وابن سينا للوجود إلى: واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى، ممكن الوجود بذاته وهو العالم، ولكنه واجب الوجود بغيره(١٣).

فالعالم المادي بما فيه الإنسان لايتحقق ولايوجد بالفعل، بقدرة منه وإمكانية فيه تصيره إلى الفعل بذاته، وإنما بغيره، أي بواجب الوجود بذاته، لذلك فإمكانه على هذا النحو، إمكانٌ فرض عقلي ليس إلا.

لذلك فعلى الرغم من أهمية ما قدمه الفلاسفة الفيضيون، من آراء هامة حول قدم العالم والحركة والزمان، وانتصارهم للسببية الموضوعية بين الموجودات المادية بعضها ببعض، وتأثيرهم الإيجابي على فلسفة ابن رشد، ضمن خط التواصل الفكري، إلا أنهم ظلوا في حدود الفهم الفيضي الإشراقي، للإله الفاعل على العالم المنفعل، فعالية المقدس وسلبية العالم وتقبله لفعل الفاعل، فالعالم يتلقى التكون والصيرورة والحياة من المقدس على نحو إشراقي فيضي منه، فالعالم المادى يوهب الفعالية من موجود لا مادي. لهذا فالعالم المادي بما فيه الإنسان ليس فاقداً لخصائصه الذاتية فحسب، وإنما هو مسلوبها، وهو عجينة ممكنة الصنع بيد المقدس المفارق

(١٢) ابن رشد: التهافت ج١، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ص١٤٥. و ص٦٨٥.
(١٣) راجع تهافت التهافت ص(٢٦٢- ٢٦٣- ٣٣٢- ٣٣٣- ٣٣٤- ٤٤٥- ٤٤٦).

والمتعالي؛ يهبه الصورة التي يشاء وكيفما يشاء، وهذا كما يرى ابن رشد عودة إلى الجواز الأشعري*.

لذلك فالعلاقة بين الفاعل المقدس والمفعول العالم بما فيه الإنسان، علاقة افتراضية ليست موضوعية بين طرفين مختلفين، أولها لا مادي والثاني مادي، يفيض اللامادي من قدرته وفاعليته وعلمه على العالم المادي عبر سلسلة العقول فالفعالية ليست بذات الموجود المادي أو الإنسان وان العالم يتضمن إمكانية الفعل لا بل قابلية الفعل، لكنه لن يفعل بذاته وإنما بغيره، والغير هو واجب الوجود بذاته.

وكذلك المعرفة فهي ليست بذاته - بذات الإنسان - ، وإنما يملك إمكانية المعرفة والتعقل ولكن إمكانه لايتحقق إلا بغيره «فالنفس عاقلة بالقوة، وخارجه بالعقل الأول إلى أنْ تكون عاقلة بالفعل»[14].

فالنفس الإنسانية ليست قادرة بذاتها على تعقل صور الموجودات المادية، وإنما هي محل لقدرة التعرف التي وهبت إليها من القدس - واهب الصور - عبر سلسلة العقول. فإمكانها لا يتحقق بذاتها وإنما بغيرها. وهي بهذه القدرة تدرك صور الموجودات الحسية المادية، ليس بقانونية تكونها وصيرورتها، وإنما على نحو ظاهري سطحي، فهي تدرك هذه الصور، لأنها -أي الصور- لم تحقق بالفعل بإمكان واقعي وفعالية منها، وإنما بقدرة وهبت لها، أي ممن وهبها القدرة على إدراك صور الموجودات، وهو واهب الصور ولذلك يصبح العاقل والمعقول شيئاً واحداً.

هذا على المستويين الطبيعي والمعرفي. أمّا على المستوى الاجتماعي فإن واهب الصور يقف خارج الفعالية الإنسانية يمنح النعمة لمن يشاء، ويحرم منها من يشاء، والممنوح الأول يقف على رأس هرم ممنوحي النعمة.

* -يمكن مراجعة ص٧٩٥- ٧٦٩- من تهافت التهافت وحتى ص٨١١ من هذا الكتاب المحقق من قبل سليمان دنيا.

(١٤) رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١-٥.

كل في موقعه يمثل المانح الأول ويقدسه ويقيم له العبادات والطقوس، ويكفر غيره ممن حرم النعمة لأنه لا يستحقها، وهو خارج الرحمة الإلهية.

وبذلك يتجسد المقدس أرضاً في إنسانه الأعلى، والأعلى في تابعه. والتابع في تابعه، بحيث يصبح تابع المقدس مقدساً، وبعلاقة منعكسة، فكلٌّ من موقعه يمثل المقدس، وهو مقدس مثله، لايجوز التعامل معه إلا بقدسية.

فالفيض هنا ليس كلياً، وإنما محدد ومخصص اجتماعياً، بحدود من يستنعم بالنعمة، وهو صاحب النعمة الذي مارس ويمارس طقوسها، وطقوسها متناقضة، فهي على جهة الحقيقة علاقة استغلال على المستوى البشري، وعلاقة ايديولوجية زائفة مع المقدس ذاته، ومع الناس المستغلين أيضاً.

لذلك فالنعمة هي - على جهة الحقيقة - ثمرة استغلال اجتماعي، تولد صراعاً اجتماعياً، يزداد احتداماً وتأزماً، وبذلك يصبح المقدس - بهذا المعنى - أداة تعمية للناس، وبخاصة الجماهير منهم، فيسقط العدل أخيراً من الجماعة، وتتحول إلى تجمعات متصارعة، يُقتل العدل فيها، وتنمو بذرة الصراع، وتسود غربة الإنسان عن حقيقة الإنسانية، ويعلن المقدس رحيله.

بهذا - وعلى مستوى المشروع الفيضي - ظلت قيادة العالم في محاولة استيعابه وصوغه لصالح الذات الإنسانية، ظلت تقف وتتحرك خارج الذات الإنسانية، وخارج العالم، فاقدة لمشروعيتها، بفقدانها لقانونية وضرورة القدرة على الفعل والاختيار، وبقي الإنسان العربي والإسلامي. والإنسان عامة، يتخبط في مشروعه الثقافي بلا مشروع، مشروع ثقافي فاقد لمشروعيته على الفعل والعقلنة، وذلك بعد أن ألحقه بمقدس مفارق، غائب بذاته حاضر بفيضه وإشراقه، يحرك العالم المادي بما فيه الإنسان بقدرة ليست في العالم، وإنما من خارجه، يحركه إلى طريق عبد بالاستغلال والتظالم، مسدود الآفاق، وهذا ما أعطى القدرة للغزالي ضرب المشروع الثقافي الفيضي، وإعادته إلى صيغة الفاعل المفارق الغائب.

ولكنه بنفس الوقت، أعطى القدرة للتيار الفكري الآخر على الإفادة مما سلف، ومواصلة التقدم، فأثمرت جهود القدريين الأوائل والمعتزلة والفلاسفة على يد أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد مشروعاً ثقافياً، يلاقح ويعقلن ما هو مادي مستقل في واقعيته، وبين ما هو مقدس بصفاته المطلقة، في ذات إنسانية تحاكي ما هو مادي واقعي وتغيره، وتستكمل ذاتها بما هو مطلق القدسية، لتصوغ مجتمعاً إنسانياً يحقق السعادة الإنسانية، بتحقيقه العدالة الذاتية والاجتماعية.

وتتضح المسألة عند ابن رشد مشروعاً ثقافياً، يلاقح ويعقلن ما هو مادي مستقل في واقعيته، وبين ماهو مقدس بصفاته المطلقة القدسية، لتصوغ مجتمعاً إنسانياً يحقق السعادة الإنسانية، بتحقيقه العدالة الذاتية والاجتماعية.

وتتضح المسألة عند ابن رشد، ويفصح مشروعه الثقافي عن نفسه في رؤيته الوجود وحدة واقعية مترابطة جدلياً بين الفاعل والمفعول واقعياً، والمحرك الذي لا يتحرك صورة غائبة، تتفاعل أطرافها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالعالم يحمل في ذاته إمكانية تكون موجوداته وصيرورتها على نحو أزلي أبدي[١٥]. إذ أن الإمكان والقوة خاصية أساسية في ذات المادة وليس من خارجها. فالممكن هو: «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل»[١٦] لهذا فالممكن ليس مفارقاً وإنما «يستدعي شيئاً يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن»[١٧] ويزدادالأمر وضوحاً حينما يقول: «والحامل للإمكان هو الشيء القابل الممكن، وهو المادة»[١٨].

لهذا، فإمكانية تكون الموجودات وصيرورتها، متأصلة في ذاتها، وبكلمة أدق في مادة الموجود ذاته، لأن الإمكان خاصية أساسية وأصيلة في مادة الموجود ذاته.

---

(١٥) راجع تهافت التهافت، ص٢٣٣- ٢٣٤- ٢٣٥.

(١٦) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ست رسائل- حيدر آباد، ص٨٦. وتهافت التهافت ص١٩٥.

(١٧) ابن رشد: تهافت التهافت، ج١، تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر ص١٨٩.

(١٨) ابن رشد: تهافت التهافت، ج١، تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر ص١٩٠.

وبهذا خرج بنتيجة هامة تقول: «إنّ الطبيعة هي التي في نفسها مبدأ حركة... ومعنى قولنا مبدأ حركة، أي لها من ذاتها أنْ تفعل وتتغير وتقبل الانفعال»[١٩]، وبذلك تجاوز مقولة الفاعل من خارج الطبيعة، أي كقوة مفارقة، وإنما العالم المادي يحمل إمكانية تكون موجوداته وصيرورتها من صورة إلى صورة أكمل منها، على نحو أزلي أبديّ. محدداً ذلك في مادة الموجود ذاته فحتى «الصورة تتغير من اجل وجودها في متغير، لا من جهة إنها متغيرة بذاتها، إذ كانت- أي الصورة ليست بجسم ولا تتقسم»[٢٠] فالصورة كوجود بالفعل هي نتاج حركة مادة الموجود وغايتها، «فالمفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بذواتها»[٢١].

ويحدد ابن رشد منشأ الحركة في مادة الوجود، بأنها نتاج صراع الأضداد فيها، فمادة الموجودات المادية، مكونة من العناصر الأربعة التي هي، التراب والماء والهواء والنار، والمتضمنة للقوى الأربعة المتضادة في كل عنصر منها، وهي الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة يقول في ذلك: «تبيّن من أمر هذه الأجسام... إنما هو اختلاط تلك الاسطقسات»[٢٢] ويوضح الأمر أكثر نافياً الفعل من خارج الطبيعة بقوله: «وأن سائر الأشياء الحادثة في الأمور الكائنة الفاسدة، إنما تنسب إلى هذه القوى فقط وذلك أولاً وبالذات»[٢٣]، ويبين الكيفية من ذلك بقوله: «إنّ الكون إنما يتكوّن بفعل القوى الفاعلة وانفعال المنفعلةَ وساقتها إلى الصورة. وأنّ الفساد بخلاف ذلك، أعني إذا غلبت القوى المنفعلة القوى الفاعلة الحافظة، وذهبت صورة الكون»[٢٤].

---

(١٩) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ست رسائل، ص١٢.

(٢٠) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق الأهواني، ص١٠.

(٢١) ابن رشد، تهافت التهافت، ج٢. ص٨٦٢.

(٢٢) ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية ص٧٨.

(٢٣) راجع تهافت التهافت ص١٩٩. «إن حدوثها هو إضافي».

(٢٤) راجع تهافت التهافت ص١٩٩. «إن حدوثها هو إضافي»، ص٧٩.

لذلك فصورة الموجود المادي هي: نتاج العلاقة الناشئة عبر صراع القوى المتضادة، الفاعلة والمنفعلة في ذات مادة الموجود المادي المتكوّن ذاته أي أنها ناشئة عن حركة صراع القوى المتضادة، الفاعلة والمنفعلة في ذات مادة الموجود. لذلك فالصورة المتكونة هذه تحمل في مادة موجودها أيضاً قوى فاعلة ومنفعلة، يمكن أن تتكون عنها صورة أخرى وهكذا، من صورة إلى صورة. في صيرورة مستمرة أزلاً وأبداً، بشكل نهائي حينما تتكوّن الصورة، ولا نهائي في إمكانية التحول من صورة إلى أخرى، أي في صيرورة الموجود، ولنرى مع ابن رشد جدلية النهائي واللانهائي في صيرورة تكوّن الموجودات وذلك في حديث له عن الأسباب الخارجية الطبيعية، أثرها في تكون الموجودات وصيرورتها، أي عن علاقة الموجودات بعضها ببعض ضمن وحدتها الطبيعية، وأثرها كمزيلة للعائق أو معيقة للقوى الفاعلة والمنفعلة في مادة الموجود، وصولاً إلى أثر الأجرام السماوية بما لها من حركة النقلة الدورية. إذ أنّ العناصر الأساسية الأربعة المكوّنة للموجودات الطبيعية تحل في أماكنها، مكوّنة صورتها المناسبة، بحسب القوى الفاعلة والمنفعلة فيها، وبحسب قوتي الثقل والخفة، وبذلك تستقر في أماكنها على جهة التعادل. وبهذا تكوّن صورها بشكل نهائي، لكن استمرار وأزلية حركة النقلة الدورية للكرة الأرضية والأجرام السماوية يعيد الموجودات إلى اللاتعادل، فتذهب صورها، وتتفاعل قواها لتكوين صور أخرى مناسبة وعلى جهة التعادل. وهكذا بشكل أزليٌّ أبديّ. وبذلك تستمر الموجودات في تكونها وصيرورتها بشكل نهائي الآن ولا نهائي في المستقبل وإلى الأزل. يقول ابن رشد: «ولولا ذلك لم يكن فيها كونٌ و لا فساد يجري على نظام وترتيب محدود، بل كان ليس يمكن لأجزاء الاسطقسات فساد البتة، إذ كانت متعادلةً بكليتها، وكلّ واحد في مكانه الطبيعي، وليس هاهنا شيء يحركها حتى يلقى بعضها بعضاً على غير تعادل في قواها»(٢٥)، ويقول أيضاً مبيناً العلاقة الجدلية بين الموجودات الطبيعية وصيرورتها المستمرة أزلاً وأبداً،

(٢٥) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد ص٢٦.

عبر جدلية التناهي واللاتناهي «إن هذا النوع . . . مما يقال عليه لا متناه إنما وجوده- كما قلنا- بالقوة والإمكان، وأنْ يكون بهذه الصفة فإنما ينسب إلى المادة، لأنّ القوة عارضة لها على ما تبيّن. وأيضاً فإنّ التناهي إنما هو بالصورة وتابع لها، والمادة لما كانت غير محصورة بالذات، لم تكن لها نهاية تخصها، بل متى حصلت فيها صورة، أمكن أنْ تفارقها، وتحلها صورة أخرى، وذلك ممكن إلى غير نهاية بما هي مادة في الماضي والمستقبل»(٢٦)

ولذلك فالعالم بموجوداته الطبيعية بما فيها الإنسان، في صيرورة مستمرة من ذاته وبذاته ولذاته، من القوة إلى الفعل، ومن الفعل المتضمن للقوة إلى الفعل الأكمل، في صيرورة لانهائية. لكن الإنسان وإنْ كان كائناً طبيعياً كبقية الكائنات، إلاّ أنّه يتميز عنها بكونه عاقلاً، والعقل عند ابن رشد هو: إدراك أسباب تكوّن الموجودات، وكيفية صيرورتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل «كما أنّ العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها»(٢٧). والعقل وظيفياً هو أداة عقلنة للكون بكل موجوداته؛ والقدرة على تحويله من ذاته إلى ذات الإنسان، أي أنّ العقل قوة فاعلة تعمل على تعقيل وعقلنة الموجودات واقعياً، والوصول إلى نتائج نظرية، يتم التحقق من صدقها وفعاليتها بصحة تطبيقها واقعياً. فلنستمع إلى ابن رشد يقول مبرزاً ديالكتيك الاستقراء والاستنتاج: «إنّ جميع مايعلمه الإنسان، ليس يخلو من أنْ يكون علمه: إما بالاستقراء وإما بالبرهان. فإنه يكون من المقدمات الكلية. وأما الاستقراء، فإنما يكون من الأمور الجزئية. والمقدمات الكلية لاطريق لنا إلى العلم بها إلاّ بالاستقراء، وذلك أنّ المقدمة الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، إذا رام الإنسان أنْ يبين صدقها، فإنما يبين صدقها بالاستقراء . . . فإذن متى فقدنا حساً ما فقدنا علماً ما»(٢٨).

(٢٦) ابن رشد: السماع الطبيعي ص٣٥.
(٢٧) ابن رشد: تهافت التهافت ص٣٥٧و ٥٢٦.
(٢٨) ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان. ص٦٥.

لهذا فالمعرفة ليست هبة من خارج الطبيعة، وإنما هي نتاج علاقة ضرورية ناشطة، بين الذات الإنسانية والعالم المادي المنعكس ذاتياً في الذهن الإنساني، عبر معايشة ومعاناة وممارسة الذات الإنسانية وجودها الطبيعي والاجتماعي. أي أنها -أي المعرفة- استجابة نظرية توجه نشاط الإنسان لإشباع حاجة طبيعية معنوية ولكن على نحو قدسيّ، وذلك باستخدام منهج علمي يستقرئ الواقع ويستنتج مبادئ نظرية تخدم استجابته الحياتية في واقعه.

فالعالم المادي ليس موضوعاً للمعرفة فحسب، وإنما هو -أيضاً- معيار صدقها، وذلك عبر العمل الإنساني والتجربة الحياتية: «إنّ جل المعقولات الحاصلة منها، إنما تحصل بالتجربة». لذلك فالمعرفة ليست انعكاساً ذاتياً ومحاكاة للوجود المادي في الذهن الإنساني فحسب، وإنما هي مكيفة بالتجربة الإنسانية ومدققة ومصححة بالفعل والحياة الإنسانية، فالعلاقة بين المعرفة والعمل، علاقة جدلية متطورة دائماً: «إنّ أولَ الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة»[٢٩]. وبهذه المقولة الهامة استطاع أبو الوليد أنْ يكتشف المعرفي في المادي، والمادي المحول والمصاغ على نحو معرفي لصالح الذات الإنسانية بواسطة العمل وبالعلاقة مع المقدس كمحرك لا يتحرك، فالعملية هذه تستلزم وعياً غائياً من قبل الذات ينبثق من الوجود المادي خلال عملية العمل وقبلها وبعدها، ويستلهم رشده ويستكمل ذاته غائياً من المقدس المطلق القدسية والكمال، عبر عمليتي التقييم والتقويم، إذ أنّ السبب الغائي: «هو الذي إليه يتحرك المستكملُ به، ليتم وجوده بالاستكمال به»[٣٠]، فالغائي المقدس يتحول إلى مادي بواسطة النشاط

(٢٩) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس. ص٥٦.

(٣٠) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص١٨٦.

المعقلن، والمادي يشترط وجود المعرفي الغائي المقدس، بحيث يصاغ المادي ويعاد صوغه بما تقتضيه شروط المعرفي المتحقق مادياً، وتتحول العملية إلى استجابة حياتية للذات الإنسانية، استجابة واقعية علمياً، مقدسة أخلاقياً مصححة واقعياً، متطورة تاريخياً، تتموضع فيها الذات، ويتأنسن الموضوع المادي، والذات الإنسانية ذاتها، على نحوٍ غائي بما هو مطلق القدسية، أي بما هو إلهي. وبذلك يتحد ويتوحد المادي والمعرفي والغائي المطلق القدسية في ذات الإنسان، مكوناً ذاتاً إنسانية متطورة أبداً.

وتطور الذات هذا يأتي عند ابن رشد، باعتباره العقل- كأداة عقلنة في تزايد دائم إلى أنْ يصل إلى مستوى تعقل العقل الفعال- مروراً بمستوى العقل الذي في الملكة، «يعقل بآخره على التمام والكمال، إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة مسمى مستفاداً»[٣١]. لذلك فالعقل المستفاد هو: المستوى الأرقى والأمثل للعقل الإنساني، إنه العقل الفعال وقد امتلكه الإنسان، وأصبح بإمكانه أنْ يستفيد منه ويفيد كما يشاء وكلما شاء، وهو بالتالي الصورة الإنسانية المشخصة واقعياً، والكمال الأخير للإنسان في مرحلة تاريخية معينة. ويصف ابن رشد حالة الإنسان هذه: «وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة، وأنه يعرض له أنْ يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد»[٣٢] فاسد بما هو كائن طبيعي حي، وأزلي بما هو عاقل، وعقله متطور أبداً من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد، حيث يصل إلى مستوى إدراك حقائق الموجودات كما هي، وقدرته في نقل هذه المعارف من جيل إلى جيل «فلولا السالف لم يكن الخالف»[٣٣] فأزليته ليس بما هو شخص وإنما بما هو نوع إنسان، لكن

(٣١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٩٥.

(٣٢) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٩٥.

(٣٣) ابن رشد: تفسير مابعد الطبيعة، ج١، ص١٠.

هذا التطور المعرفي وعقلنة الموجودات مؤطر ومحكوم بغاية معينة عند ابن رشد، وهي عقلنة المقدس على جهة الشوق والتشبه به، كونه -أي المقدس- السامي لا يتحقق واقعياً إلاّ بفعل الإنسان العاقل، وهنا يتكامل الفعل الإنساني المعقلن في امتلاكه الوجود بما هو مقدس سامي، كغاية قصوى للإنسان، يستكمل بها ذاته، ويصف ابن رشد حال الإنسان عند ذلك «كأنها كمال إلهي للإنسان»(٣٤).

فالإنسان بهذا المعنى عند أبي الوليد، كائن طبيعي محكوم بالضرورة الطبيعية من الناحية البيولوجية، كبقية الكائنات، لكنه عاقل كونه يمتز بقدرته على تعقل الموجودات وإدراك أسباب وجودها، وقانونية وكيفية صيرورتها، وصوغها بما يناسبه، وهو إلهي في ربط وتوجيه النشاط العقلاني، وتغييره للعالم ولذاته بغاية قصوى مقدسة وكاملة القدسية، على جهة التشبه والاستكمال بها.

لذا فهو بهذه الحال كائن انصهرت في ذاته خاصية الموجودات المادية، وخاصية الكمال والقدسية، على وجه التشبه بما هو مقدس سام، وذلك بواسطة العمل والنشاط الإنساني الغائي، وبذلك أصبح الإنسان -بهذا المعنى- محصلة لما هو طبيعي ومقدس.

لهذا: فالخطاب الرشدي هو: خطاب تفعيلي عقلاني واقعي غائي، غايته تحقيق المقدس السامي واقعياً، فإن كان خطاباً تفعيلياً عقلانياً ناشطاً للكون بكل موجوداته، إلاّ أن نشاطه يوجه لغة الأرقام الجامدة، والقانونية الطبيعية المحتمة والانجازات العلمية، إلى لغة الحلال والحرام إلى فسحة الأخلاق، كونه موجهاً أخلاقياً -اجتماعياً على جهة التشبه والاستكمال بالمقدس السامي، عبر عمليتي التقييم والتقويم لنشاطه الواقعي، بما يتناسب مع تحقيق قدسية نشاطه أرضاً.

لكن نشاطه التفعيلي العقلاني، ليس نشاطاً فردياً -انعزالياً، وإنما هو نشاط اجتماعي، فحتى وجود الذات الإنسانية ذاتها لايتم إلا بعلاقة

(٣٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص٩٥.

اجتماعية، لذلك فنشاطه لا يحقق وجوده وغايته إلاّ ضمن وجود اجتماعي، إذ أنّ النشاط الإنساني وإن أخذ شكلاً فردياً، فهو ذو مضمون اجتماعي -تاريخي. «إنّ الإنسان لا يحتاج للآخرين من اجل ضرورات الحياة فحسب، وإنما من اجل اكتساب أفضليته، فهو كائنٌ اجتماعي بالطبع»[٣٥].

وإن كان قادراً على تعقل الموجودات وعقلنتها، إلاّ أن عقلنته إياها وتسخيره لها، تبقى محايدة، وتقف على فسحة واحدة من الخير والشر -إنْ لم تكن عامل استلاب وتغريب له وللمجتمع له في بعض الأحيان، لذلك لا بد من ربط نشاطه بغاية قدسية قصوى تمحور نشاطه وتوجهه أخلاقياً إنسانياً، فيستكمل ذاته إنسانياً بتحقيق واكتساب فضائله. فكافة العلل - المادية- والفاعلة- والصورية-، لاتتحقق على نحو إنساني إلا إذا استُقْطبت من قبل السبب الغائي: «فالسبب الغائي هو -بهذا النوع- علة من جهة ما يتحركُ إليه ما يستكملُ به، لأنّ ما قبله يكون بسببه»[٣٦]، والسبب الغائي هو المقدس المطلق ضمن منهجية القدسي، على جهة الاستكمال به فردياً واجتماعياً.

وبذلك يحقق الإنسان فضائله الذاتية والاجتماعية. فالإنسان عند ابن رشد مؤتلف من ثلاث قوى أساسية: أولها القوة الغاذية ومكانها البطن وفضيلها العفة، خاصة وان الفضيلة هي الوسط بين رذيلتين وهنا الإقلال والتقتير رذيلة، والإكثار والتبذير رذيلة. والقوة الثانية هي القوة الغضبية، ومكانها الصدر، وفضيلتها الشجاعة، فلا تهور ولا جبن، والقوة الثالثة: قوة العقل وفضيلته الحكمة، ومن خلال العلاقة التكاملية بين هذه الفضائل تتحقق العدالة الذاتية للفرد،

(٣٥) ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون ص١١٣، وتفسير مابعد الطبيعة ص٤٣.
(٣٦) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٨٧.

أما العدالة الاجتماعية فهي تماثل العدالة الذاتية، إذ أنّ المجتمع يماثل ذات الفرد. فالقوة الغاذية في الفرد تعادل قوى المنتجين في المجتمع وفضيلتهم العفة، والقوة الغضبية تتمثل في قوة الجيش وفضيلتهم الشجاعة، أما القوة العقلية والحكمة فتتمثل في العلماء والحكماء.

ومن خلال العلاقة الجدلية التكاملية بين هذه القوى في ثالوثها المتساوي الأضلاع برؤوسه الثلاثة المتساوية، تتحقق العدالة الاجتماعية، وبالعلاقة التكاملية بين العدالة الذاتية والاجتماعية، تتحقق الغاية القصوى للإنسان من وجوده، وهي إنسانيته: «إنّ الإنسان وإنْ كان موجوداً من قبَل علل كثيرة، فإنّ علته التي هو بها موجود بذاته هي: الإنسانية، لأنه إنسان بذاته»[٣٧].

فالإنسانية كغاية للإنسان من وجوده، تتحقق وتفصح عن نفسها بملاقحة وعقلنة النشاط الفردي والاجتماعي بما هو مقدس، مع أولوية الاجتماعي، إذ أنّ شكل العلاقات الاجتماعية ومستواها هو المحدد للنشاط، وهنا يقول ابن رشد حكمته المأثورة: فحتى لو كانت «بذور النبات من نوع جيد، ولم تلقَ مناخاً مناسباً، وتربة صالحة، فسوف تتحول إلى نباتات سيئة»[٣٨] وذلك لأنّ: «الخير والشر ليسا ذا طبيعة قائمة في النفوس، وإنما الخير والشر في الاجتماع»[٣٩].

لذلك، لابد من إزالة سبب تفكك المجتمعات وتظالمها وتصارعها، وهي: «الملكية الخاصة التي يمكن استغلال جهد الآخرين بها»[٤٠] فبإزالتها تزول غربة الإنسان عن حقيقة ذاته كذات إنسانية، ويتحرر النشاط الإنساني من عقال الأنانية القائم على الاستغلال، إنسانية متمثلة ومجسدة في أنسنة العالم بكافة موجوداته، وبأنسنته للعالم يؤنسن ذاته، وذلك بالعلاقة مع المقدس «وهو معكم أينما كنتم».

(٣٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٦٣٦.
(٣٨) ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، نقله إلى الإنكليزية روزنتال، ص١٨٢.
(٣٩) ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون. نقله إلى الإنكليزية روزنتال، ص١٦٢.
(٤٠) ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، نقله إلى الإنكليزية روزنتال، ص١٤٨.

«فالمحرك الأول الغير متحرك -وهو اللهُ تعالى ع.ع -إنما هو محرك من جهة ما هو بالفعل -كغاية أخلاقية ع.ع -والمتحرك -نحن ع.ع -هو متحرك، من جهة ما هو بالقوة التي فيه لأن يتحرك»(٤١) فيستكمل ذاتاً إنسانية بامتلاكه العالم على نحو إنساني بالعلاقة مع المقدس.

بهذا نخلص إلى القول: إن الخطاب الرشدي قد امتلك مشروعية بامتلاكه غاية النشاط الإنساني المعقلن لكافة الموجودات ولذاته بالحضور الإلهي. هذه هي الأمانة التي «حملها» الإنسان، واستحق بها حقيقة «الاستخلاف» على الأرض. لكنّ ﴿الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم . . .﴾ صدق الله العظيم.

* * *

(٤١) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ست رسائل، ص١١٧.

الاقتصاد العالمي وقانون العرض والطلب

محمد الجندي

الأزمات متلاحقة في الأسواق العالمية، من أزمة المكسيك قبل سنوات إلى الأزمة الآسيوية قبل سنتين إلى الأزمة البرازيلية الأخيرة، التي ماتزال تهز الأسواق.

(*) محمد الجندي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفكرية والاجتماعية، من أعماله: (الوعي الاجتماعي)، (أطروحات جماعية).

وكان العلاج لدى السلطات البرازيلية للأزمة يتمثل، أولاً، في العمل على اقتراض مبالغ ضخمة من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وثانيا، في تخفيض سعر العملة البرازيلية، ثم في تعويمها، وثالثا، في رفع سعر الفائدة في المصرف المركزي. وهذه الوصفة المثلثة تلجأ إليها عموما الادارات، التي تصاب أسواقها بأزمة.

تعويم العملة يعني إلغاء سعرها الرسمي، وجعل السعر يتحدد بقانون العرض والطلب على تلك العملة. أما رفع سعر الفائدة، فالمقصود به تشجيع الايداع في البنوك، وتثبيط الاقتراض. هنا أيضاً يراد تفعيل قانون العرض والطلب، لأن زيادة سعر الفائدة يقصد به في القروض التأثير على العرض، لكي يقل الطلب، وفي الايداع، التأثير على الطلب. لكي يزداد العرض.

والمضاعفات الاجتماعية لأزمات الأسواق رهيبة، فمنذ الانهيار المكسيكي في شتاء ١٩٩٤ - ١٩٩٥ هبط نصف سكان المكسيك إلى ما تحت خط الفقر. أما في اندونيسيا، فقد ساد وماد كل من الجوع وسوء التغذية. وفي روسيا هبط الاحتمال الوسطي للحياة سبع سنوات، الأمر، الذي لم يسبق له مثيل في القرن العشرين. وفي كوريا وتايلند انتشرت ظاهرة الموت جوعا لنساء وأطفال العمال المسرحين، الذين لا مورد آخر لهم[1].

تقول سوزان جورج، وهي مديرة مساعدة للمعهد العبر دولي Transnational Institue في أمستردام، ورئيسه لمرصد العولمة Observa-toire de la mondiatisation، «لو أقام مهندسو النظام المالي الدولي بناء سكنيا أو ناطحة سحاب، لاقتيدوا إلى المحكمة بجرم الاهمال والخلل الكبير. إن هياكل بناء كاملة هوت، وكما هي الحالة في مثل ذلك، سقوط البناء يسحق البريئين، الذين لاذنب لهم، سوى أنهم كانوا في الداخل».

«أما في مجال النظام المالي الدولي، فليس فقط لاتأخذ العدالة مجراها، وإنما تكافأ تلك الجرائم الجماعية: المضاربون الكبار أو المافيويون

هم الكاسبون الأول في عمليات «الانقاذ»، التي يقوم بها صندوق النقد الدولي. فالشركات، العبر دولية، والنخبات المحلية تجد في الاقتصادات المنكوبة فرصا ثمينة لشراء التجارات الدسمة بسعر بخس. والثروات في مختلف «تلك الصفقات الحادثة» يعاد توزيعها نحو الأعلى، ونحو خارج البلاد[٢].

النظام المالي الدولي، الذي تتحدث عنه السيدة جورج مبني على ثلاث قوائم: الأولى هي فتح الحدود في كل بلدان العالم للسلع وللرساميل، والثانية هي حرية المبادلة، والثالثة هي تقليص تدخل الدولة في الاقتصاد dérèglemantion (أي إلغاء الأنظمة، التي يخضع لها الاقتصاد).

يضاف إلى ذلك في وصفات صندوق النقد الدولي إلغاء ما يمكن إلغاؤه من الانفاق الاجتماعي، سواء كان ذلك على الخدمات، أو على دعم المواد ذات الضرورة الأولية، أو دعم السلع الوطنية ذات كلفة الانتاج المرتفعة نسبيا من أجل تسهيل تصريفها في الأسواق.

فتح الحدود بالنسبة للدول يتم بالدرجة الأولى عبر اتفاقية الغات GATT (الحروف الأولى من الاتفاقية العامة للتجارة والتعرفة الجمركية) WTO أو OMC، وتساعد في ذلك المؤسسات الدولية الأخرى مثل صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي.

أما بالنسبة للعالم الثالث، فهناك الضغوط الدولية السياسية والاقتصادية. السياسية قد تتمثل بالحصار، أو بالتهديد، أو الفعل، العسكريين، أو بتفعيل الحروب الأهلية من أجل خضوع البلد في نهاية المطاف، كما يمكن أن تتم بواسطة اتفاقات جماعية مثل NAFTA (أي اتفاقية أمريكا الشمالية للتجارة)، أو بما يسمى بالشراكات، مثل (الشراكة الأوروبية المتوسطية).

والضغوط الدولية الاقتصادية تمارسها الدول ذات المصلحة، من جهة، والمؤسسات الدولية، وخصوصا النقد الدولي من جهة أخرى، إن

وصفات صندوق النقد الدولي أصبحت معروفة، ويفرضها على كل دولة بحاجة إلى الاقتراض، أي على جميع الدول، فهي جميعاً، حتى الغنية، بحاجة إلى الاقتراض.

وتتلخص الوصفات المذكورة في فتح الحدود والخصخصة، أي تحويل شركات القطاع العام إلى شركات خاصة ببيعها، وتقليص الانفاق العام وتقليص تدخل الدولة.

وحرية المبادلة هي جزء من حرية مثلثة، تشمل حرية انتقال الرساميل، وحرية توظيف الرساميل، وحرية المبادلات التجارية.

وتتمثل حرية انتقال الرساميل بالتجول بين البورصات الدولية (أي بين أسواق العملات وأسواق الأسهم)، الكبرى، مثل بورصة نيويورك، أو لندن، والصغرى، مثل سائر بورصات العالم الثالث.

أما حرية التوظيف، فقد جرت محاولة لاقامة منظمة لهذا الغرض AMI (أي الاتفاق المتعدد الأطراف للتوظيف)، ولكن فشلت على صعيد منظمة التعاون الأوروبية OCDE، لأن فرنسا انسحبت من التفاوض حولها في ٢٠ تشرين الأول ١٩٩٨. غير أنها ستظهر حتماً من جديد على صعيد منظمة التجارة العالمية[٤]

حرية المبادلات التجارية تحول دونها أحياناً عقبات موضوعية، وأحياناً أخرى عقبات سياسية. الأولى تتمثل في أمور عديدة، منها هبوط العملة الوطنية، وهبوط القدرة الشرائية المرافقة لذلك، مما يتسبب بالهبوط الاضطراري لحجم الاستيراد، وبالمحاولات المستميتة لزيادة حجم التصدير وكلا الأمرين يحدان من «حرية» المبادلات التجارية لدرجة، تختلف حدة حسب الزمان والمكان. والمثال على العقبات السياسية يجده المرء في اليابان، حيث المبادلات الأمريكية اليابانية هي دوما في حالة اختلال.

بالنسبة للعالم الثالث، حرية المبادلات التجارية تعني بالدرجة الأولى حرية تدفق السلع المصنعة إلى أسواقه، وبما أن القدرة الشرائية الجاهزة لديه

تنخفض أكثر فأكثر بسبب اتساع الفقر، فإن تصريف السلع المستوردة، ينخفض بالضرورة أكثر فأكثر، ويجري والحالة هذه التركيز على ثلاثة منافذ للتصريف تختلف أهميتها من مكان إلى آخر: الأول هو منفذ السلعة الحربية، التي يجري تصريفها بصورة خاصة لدى الادارات الغنية نسبيا، مثل الادارات البترولية؛ والثاني هو منفذ السلعة الفاخرة، التي تؤلف استهلاك علية القوم؛ والثالث هو منفذ الخدمات غير المشروعة (المخدرات، الدعارة، الخ..).

وبالمقابل، فإن الدول الصناعية المتطورة، وخصوصا الولايات المتحدة تعامل صادرات العالم الثالث، إما بنوع من الحماية، أي بشكل يخالف أنظمة منظمة التجارة الدولية، أو بالأساليب الاحتيالية المتنوعة، إذا كانت بحاجة إلى السلعة، التي هي قبل كل شيء مادة أولية (بترول، مواد منجمية أخرى، أخشاب، الخ)، تهبط أسعارها باستمرار.

لكن حجم السلع المتداولة عالميا هي أضعف بكثير من حجم تداول الرساميل: قبل الأزمة الآسيوية كان يقدر حجم الأموال المتنقلة يوميا من يد إلى يد بـ ١٥٠٠ مليار دولار، ٩٠٪ من هذا المبلغ الهائل ليس مقابل سلع أو خدمات.

* * *

لقد تحول النظام الرأسمالي تدريجيا من الاستغلال والنهب الهمجيين داخل البلدان الرأسمالية المتطورة وفي المستعمرات في القرن التاسع عشر إلى ما يسمى بدولة الرعاية welfare state، وذلك بفعل انتصار الثورة البلشفية في ٧تشرين الثاني ١٩١٧ في روسيا، الأمر، الذي هز الادارات الرأسمالية ووضعها تحت احتمال قيام ثورات عمالية مشابهة، إضافة إلى كونها تواجه الخراب الناتج عن الحرب العالمية الأولى.

خرجت أوربا من الحرب العالمية الأولى منهكة، من جهة، بسبب الديون، التي على دولها للولايات المتحدة، التي منذ ١٩١٤ كانت قوة

اقتصادية عظمى، وبحلول ١٩١٨ استطاعت أن توظف ٩ مليارات دولار في الخارج، واستهلك الحلفاء أغلب رأس المال، الذي وظفوه في الولايات المتحدة، فتراكمت بذلك ديون عامة كبيرة، أغلبها لخزينة الولايات المتحدة. ومن جهة أخرى بسبب دمار الحرب.

كانت الديون تشمل لدى الحلفاء، تلك، التي كانت تدين بها لبعضها البعض، وخصوصا لبريطانيا، التي هي في نفس الوقت مدينة للولايات المتحدة.

كانت هناك أيضاً العقوبات المالية المفروضة على ألمانيا بموجب معاهدة فرساي، والتي كانت بريطانيا ضدها، إذ حرمت الأخيرة من أسواق تصريف هامة.

في ١٩٢٩ بدأ الانهيار الكبير Great Depression في الولايات المتحدة، ونتج عن تلك الأزمة الأمريكية الكبرى مضاعفات في أمريكا اللاتينية وفي أوربا، التي واجهت في الثلاثينات أزمة خانقة: بنوك كبيرة محترمة انهارت، ومنها كريديت أنشتالت Kreditanstalt في فيينا، الذي انهار في ١٩٣١، وبنك انكلترا كان يفقد الذهب يوميا بمعدل ٢,٥ مليون جنيه. هبط الانتاج الصناعي في كل مكان: ٤٠٪ في ألمانيا، و١٤٪ في بريطانيا، و٢٩٪ في فرنسا(٥).

أعراض الأزمة في الولايات المتحدة كان في واجهتها انهيار البورصة، التي سقطت أسعار الأسهم فيها بنسبة كبيرة، وتأثرت بذلك البنوك، فأفلس ١١,٠٠٠ بنك من ٢٥,٠٠٠ بنك هي مجموع بنوك الولايات المتحدة في ذلك الحين، وتأثر أيضاً الانتاج هبوطا، فازدادت البطالة، ووصلت إلى ١٥٠٠٠,٠٠٠ عاطل عن العمل، أي ما يعادل ربع القوة العاملة الأمريكية حينئذ(٦).

الواقع أن سبب الأزمة يكمن في الهوة بين حجم الانتاج وحجم التصريف وكان ردم هذه الهوة يتم بالاعتمادات المصرفية، وببيع الأسهم في

صناديق البنوك غير ملبية لا للحاجات اليومية، ولا للثقة بالعملات، ولا لحاجات الانتاج، فكانت الأزمة.

الانتاج الحرفي بسيط، ويمكن تصريفه غالبا محليا، وكثيرا ما ينتظر الحرفي تصريف بضاعته، كي يعود وينتج غيرها.

أما الانتاج الرأسمالي، فالأمر فيه مختلف: لقد سمح التطور بجعل عملية الانتاج تتم بسرعة أكبر فأكبر، وبالمقابل لم تكن الأسواق قابلة لاستيعاب الحجوم الكبيرة والمتزايدة من المنتجات. ومن أجل توسيع الأسواق انطلقت عملية الاستعمار، وشملت مجموع الكرة الأرضية تقريباً. ومع ذلك لم يكن هذا كافيا. وساعدت البنوك، التي تطورت وتوسعت مع تطور وتوسع الانتاج الرأسمالي، في ثلاثة أمور: في دعم شركات الانتاج بالقروض، ريثما يتم تصريف البضائع المنتجة، وفي دعم المخازن التجارية أيضاً بالقروض، كي تستطيع تخزين البضائع وعرضها للتصريف، ودعم الاستهلاك بالقروض للمؤسسات التجارية من أجل البيع بالتقسيط، وفي خلق بضاعة جديدة هي الأسهم، التي يعود مردودها في البورصة بأرباح للبنوك، وبسيولة للشركات تساعدها على تسيير أعمالها.

ولكن من أين تأتي البنوك بالمال؟ الواقع أنها تخلقه على شكل أوراق ذات قيمة (شيكات، أسهم، أوراق بنكنوت، الخ) وهذه مغطاة في النهاية بسلطة الاصدار لدى المصرف المركزي، أو ما يقوم مقامه، أي مغطاة بذمة الدولة العامة في المجتمع.

أيضاً الآلية المصرفية المذكورة لم تعد كافية لتغطية دورة الانتاج. لذلك حدث الانهيار الكبير في ١٩٢٩، واستمر في الولايات المتحدة وأوروبا حتى ١٩٣٩: الحرب كانت منقذا للولايات المتحدة من الأزمة، لأن الحاجة للانتاج الحربي ازدادت زيادة كبيرة فاشتغلت المعامل بكل طاقاتها، وتوفرت فرص العمل للعاطلين، سواء في المعامل، أو في الجيوش.

أوربا أيضا اشتغلت معاملها ووفرت العمل لعاطليها، ولكن دمرت بلدانها في نهاية الحرب (العالمية الثانية) وسفكت دم الملايين من مواطنيها (يقدر عدد ضحايا الحرب بين ٣٥ و٦٠ مليون نسمة، ويقدر عدد المشردين بـ٢١ مليون نسمة).

لقد كانت الحرب، إذن، لدى ادارات الدول الرأسمالية المتطورة ولاحتكاراتها وسيلة للهرب من أزماتها الاقتصادية، ولو على حساب سفك الدماء لملايين البشر، والدمار للبلدان، التي تصل إليها رقعة الحرب.

ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية سادت النظريات الاقتصادية الكينزية، والطروحات الاقتصادية الفوردية، ويهمنا هنا كون كلا الأمرين يؤديان إلى فكرة توسيع الطلب على السلع، بحقن المال في المجتمع: منح أجور مرتفعة للعمال، زيادة التشغيل في المجتمع حتى الوصول إلى التشغيل الكامل plein emploi، فبمقدار ما نقترب من ذلك الهدف، يزداد الطلب على السلع المنتجة، أي تتسع عملية التصريف، والمال في هذه الحالة هو إنتاج مصر في لا حدود له، تبقى الثقة في وحداته النقدية، مادامت عجلة الانتاج، وعجلة التصريف مستمرتين. ولا حاجة، والحالة هذه، إلى ربط النقد بالذهب، وإنما يكفي ربطه بالانتاج. أدى ذلك لدى الحلفاء إلى مؤتمر بريتون وودز في ١٩٤٤، الذي نتج عنه صندوق النقد الدولي. وفي ذلك المؤتمر اعتبر دولار الولايات المتحدة الأمريكية معادلا للذهب، وهو بذلك عملة احتياطية، تستخدمها البنوك المركزية العالمية لتثبيت قوة عملتها. وقد حددت أونسة الذهب بـ٣٥ دولاراً.

كانت ثمة مصلحة بقبول ذلك لدى الدول الأوربية، التي وقعت فيما بعد على انشاء البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، بغية الاستفادة من التمويل الأمريكي لانعاش اقتصاداتها المدمرة، ولاعمار ما دمرته الحرب.

ولكن كان في ذلك انطلاق الدولار كنقد دولي، تقاس العملات الأخرى به. وزيادة على ذلك جرى إتفاق سري لانشاء مايسمى بالحوض

الذهبي Golden Pool، الذي تلتزم به البنوك المركزية الأوروبية الهامة بمد بورصات الذهب الدولية بالمعدن الثمين الاحتياطي لديها، كي تبقى قيمة أونسة الذهب ثابتة بالنسبة للدولار.

في الستينات وجدت البنوك المركزية الأوروبية، أنها تخسر احتياطاتها الذهبية بهذه الآلية دون هدف، ودون أفق. فالولايات المتحدة تطبع الدولارات دون حدود، أو بحدود وهمية، وينتج عن ذلك التضخم النقدي الامريكي، والانخفاض المستمر للقيمة الشرائية للدولار، ولهذه القيمة، بالتالي، تجاه الذهب. ونتيجة لذلك انهار الحوض الذهبي في الستينات، وبدأت الدول، التي لديها فائض من الدولارات تطالب الولايات المتحدة بإبدالها بالذهب. حدثت هزة اقتصادية -سياسية نتيجة ذلك، وحل الأزمة الرئيس الأمريكي السابق نيكسون بالغاء الغطاء الذهبي للدولار، أي بإلغاء دوره كاحتياط شبه ذهبي للعملات الأخرى. ومع ذلك بقي الدولار الأمريكي يلعب ذلك الدور، وبقي في نفس الوقت عملة عالمية. وتغيرت وظيفة صندوق النقد الدولي كثيراً عن أيام نشوئه، وأصبح إلى حد كبير أداة أمريكية تفرض من خلاله الشروط الاقتصادية الأمريكية على مختلف بلدان العالم

وتستمر الادارة الأمريكية في طبع الأوراق النقدية، وطرحها نقدا عالميا، يقوم بوظائف النقد الثلاث: أداة تبادل، ووحدة حساب، وأداة ادخار.

مضاعفات ذلك على الاقتصاد العالمي رهيبة: التضخم النقدي يتسبب في الهبوط المستمر للقيمة الشرائية في وحدة النقد، وقبول الدولار كقيمة ثابتة، أو ثابتة تقريباً في المبادلات العالمية، يعني قبول قيمة شرائية هابطة أكثر فأكثر، أي قبول قيم أدنى فأدنى للسلع المباعة بالدولار الأمريكي، أو المباعة بمعادلات ذلك الدولار، ويعني كذلك ذوبان القيمة في جميع المدخرات بالدولار، والمدخرات بالعملات الأخرى المقارنة بالدولار.

لكن صناعة المال بالطريقة السهلة (بطباعة الأوراق النقدية)، التي جعلت الأصدار في البنك الفيديرالي الأمريكي يصل إلى آلاف المليارات من الدولارات، تجعل هذه المليارات أداة استثمار هائلة في مختلف مناطق العالم، في نفس الوقت، الذي تؤدي فيه إلى إذابة القيمة في مختلف الادخارات العالمية. وباعتبار هذا النقد مصدره الولايات المتحدة، فإنه يعود بشكل، أو بآخر بأجزاء متزايدة إلى الولايات المتحدة، على شكل استثمارات، مثل الاستثمارات اليابانية وغيرها، وعلى شكل تصريف للسلع الأمريكية، وعلى شكل حسابات في البنوك الأمريكية.

الطرح الكينزي -الفوردي كان هدف زيادة الطلب، وحل مشكلة الركود الاقتصادي، أي كان لمصلحة الرأسمالية بالدرجة الأولى، وساعد حتى بداية الثمانينات في نشوء الرعاية welfare state، التي تتميز بأجور مرتفعة نسبيا للعمال، وخصوصا للتقنيين والمختصين، وبنشاط نقابي، وبانفاق اجتماعي على التقاعد وعلى الصحة والتعليم.

كل ذلك يصب في زيادة القدرة الشرائية الجاهزة في المجتمع للاستهلاك، من جهة، ويؤلف شكلا من المنافسة مع النظام الاشتراكي القائم في بلدان الاشتراكية العلمية، وخصوصا في الاتحاد السوفيتي.

يبدو سطحيا، أن وضع العمال هنا أحسن منه هناك أجورا ورعاية وحرية، ولكن كل ذلك ينتج عن اللعب على المقارنة بين أفضل الأجور والامتيازات هنا، والوضع الوسطي هناك. كانت بلدان الاشتراكية العلمية، وخصوصا الاتحاد السوفيتي، تمر بمرحلة نهوض من الصفر تقريباً، فقد انتقل الاتحاد السوفيتي من دمار الحرب الأهلية ومضاعفاتها إلى الثورة الصناعية، وحققها، ودخل الحرب، فدفع ثمنا باهظا، وانتصر على الخراب، الذي أحدثته الحرب (دون مشروع مارشال)، في مدة قصيرة لاتتجاوز خمس سنوات، وتحول إلى دولة عظمى مضاهية للولايات المتحدة الأمريكية، وفي كل التحولات كان يضمن جميع مواطنيه غذاء وسكنا وتعليما وصحة

ورياضة، الأمر، الذي ما كان باستطاعة دولة الرعاية أن تفعله، وما كانت ترى من مهمتها أن تفعله. فالمقارنات كانت ديماغوجية، ولكنها نجحت أخيراً وبأساليب معلنة وغير معلنة في تدمير النظام السوفيتي لصالح نظام مافيوي، حول الشعب السوفيتي إلى شعب جائع، وتلك الدولة العظمى إلى دولة متسولة.

والعلاج الكينزي -الفوردي لازمة الركود الرأسمالية لم يكن ناجعا، فالطلب الصغير، أي طلب المستهلك العادي، والطلب المبني على الانفاق الاجتماعي، هومفيد للرأسمالية، ولكنه لايغطي سوى جزء بسيط من حاجاتها: تحتاج إلى طلب على الاستهلاكات المدنية الضخمة مثل الطائرات والانشاءات الكبيرة، وإلى طلب على الصناعات العسكرية والفضائية، وإلى آليات تجعل المال المتراكم يدور بسرعة ويربح، فلا يجمد، ويذوب في بحر التضخم.

هذا التطور أدى إلى «علاج» جديد على مستوى الطروحات الاقتصادية يتمثل في ماسمي «بـ»المونيتارية monetarism« التي سادت في السبعينات إلى بداية الثمانينات. بعكس الكينزية، التي تركز على جانب الطلب وتمحور الطرح الاقتصادي على زيادته، فإن المونيتارية تركز على جانب العرض. ومعنى ذلك أنها بدلا من أن تركز على دعم المستهلك، فإنها تركز على دعم المنتج، أي على دعم الرأسمالي: آلية التمويل يجب أن تكون لمصلحته، وأن يعفى من الضرائب، ومن تدخل الدولة، ويجب تقليص الانفاق الاجتماعي إلى حد الالغاء، لأن هذا يجعل جزءا من عملية التمويل يصب لصالح المستهلك، بدلا من أن يصب لصالح المنتج.

برامج ومخططات الشركات الاحتكارية هي أوسع من أي نظريات اقتصادية، فهناك مسافة، مثلا، بين الطروحات الكينزية، والتطبيقات عبر الشركات الكبرى الرأسمالية، ونفس الشيء بين الطروحات المونيتارية والتطبيقات الرأسمالية.

ونجح الرئيس الأمريكي السابق رونالد ريغان في ١٩٨٠ ، لصالح اليمين الرأسمالي ، فقدم للكونغرس ميزانيات عسكرية ضخمة ، ومشروعات الغاء للضرائب وتقليص للانفاق غير العسكري ، وانتج سياسات عدوانية على الصعيد الدولي ، وبصورة خاصة تجاه الاتحاد السوڤيتي .

وفي المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى) نجحت مارغريت تانشر في رئاسة حزب المحافظين ، وعندما نجح الحزب في البرلمان في ١٩٧٩ ، صارت وزيرا أول (أي رئيسة لمجلس الوزراء) . وانتهجت بموازاة الرئيس ريغان سياسة انهاء شبه كامل لدولة الرعاية : خصخصة الشركات العامة ، زيادة الميزانيات العسكرية ، تقليص للانفاق الاجتماعي ، الغاء أو تخفيض الضرائب عن الرأسماليين ، تقليص تدخل الدولة في الاقتصاد ، الخ . واجهت بشراسة وضراوة عمال المناجم وسحلتهم في الشوارع .

وبعد انهيار الاتحاد السوڤيتي الذي بدأ في ١٩٨٥ مع وصول السيد غورباتشوف إلى السلطة ، وبلغ ذروته في ١٩٩١ ، حيث انتهى الاتحاد السوڤيتي كإتحاد ، وانتهى نظامه الاشتراكي العلمي ، أصبحت الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة في العالم ، وطرحت ادارتها حينذاك ، ادارة الرئيس السابق جورج بوش ، النظام العالمي الجديد ، الذي تعني به سياسيا الهيمنة الأمريكية على كل العالم ، واقتصاديا تطبيق وصفات الليبرالية الجديدة ، وهو الاسم ، الذي أطلق على السياسة الاقتصادية المحافظة في البلدان الرأسمالية ، وخصوصا في الولايات المتحدة ، في كل بلدان العالم .

ومن الواضح أن «العلاج» الاقتصادي الجديد للرأسمالية لم يكن ناجعا ، فالأزمات متلاحقة ، كما أسلفنا .

ولكن أي علاج؟ ولمن؟ ثمة ٢٥٠ مليار ديرا ، يبلغ مجموع ثروتهم أكثر من ١٠٠٠ مليار دولار ، أي مايعادل الدخل السنوي لـ٤٧٪ من فقراء العالم ، الذين يعدون ٢,٥ مليار انسان ، وثروة أغنى[٧] ١٥ شخصا تتجاوز

الناتج الداخلي الخام لمجموع أفريقيا تحت الصحراوية فالعلاج ناجع، على ما يبدو، بالنسبة لهؤلاء، وبالنسبة للاحتكارات الكبرى، فالأموال تنتقل نحو الأعلى، كما تقول سوزان جورج أعلاه، والأغنياء يزدادون غنى والفقراء فقرا.

غير أنه حتى الاحتكارات، والأغنياء المعنيون أعلاه، يعانون من أمرين، الأول ذوبان مدخراتهم تدريجيا في حمى التضخم النقدي، والثاني نهش بعضهم بعضا، فالرأسماليون، والاحتكارات، لايستطيعون التعايش: حياة البعض تستمر على حساب البعض الآخر. الاحتكارات الأقوى تفترس الشركات والاحتكارات الأضعف؛ وهذا ينطبق على الدول، فالدولة الأقوى تفترس الدول الأضعف، مع الأخذ في الاعتبار، أن «القوة» بالنسبة للدول، هي اقتصادية -عسكرية في نفس الوقت. والجميع يفترسون العالم الثالث، لكونه الطرف الأضعف، ويفترسون فقراء العالم في نهاية المطاف.

إذا كان المقصود بالعلاج حل إشكالية الأزمات الاقتصادية، التي نشهدها أمام أعيننا، وحل اشكالية الفقر ومضاعفاته في العالم، فلا يكفي أن يكون المرء ضد الرأسمالية، الشرط الأول والبدهي لحل كل الاشكاليات الاجتماعية، وانما أيضاً أن يعيد النظر في الأساس، الذي يقوم عليه البناء الرأسمالي.

النقد هو النتيجة التاريخية للمبادلة. كانت هذه، إما عينية، أو قسرية (نهب، أو فرض من الأعلى)، أو هبة. طبعاً الأشكال الثلاثة استمرت تاريخيا في تجليات عديدة متجددة. وإذا أخذنا العينية، فإن اتساعها مع الزمن، والتعدد المتزايد للسلع، أديا إلى ظهور سلعة عيارية، أي سلعة هي معيار القيمة بالنسبة للسلع الأخرى، وتجسدت هذه في فترات مختلفة بالحيوانات الداجنة (الجمال، البقر، الخ)، أو بالجلود، أو بالحبوب، ثم بالمعادن بعد اكتشافها.

ولكن عندما استخدمت المعادن نقدا، فقدت تدريجيا عبر زمن طويل، أو قصير، صفتها كسلعة. ولتوضيح ذلك نقارن بسرعة بين استخدام الجلود نقدا، واستخدام المعادن: لنفرض مبادلة كمية من الحبوب بالجلود، فمالك الحبوب يتلقى مقابل بضاعته عددا من الجلود، يعادل كمية البضاعة، وكان في بداية استخدام المعادن يتلقى وزنا من المعدن يعادل كمية البضاعة، غير أنه بعدئذ صار يتلقى قطعة من المعدن تمثل رمزياً الوزن النظري المطلوب، فـ«باوند Pound» مثلاً، الذي يعني وزنا نصف كيلوغرام تقريبا، وكان يمثل في الماضي البعيد وحدة نقدية، تحول إلى قطعة معدنية، تحمل اسم «باوند»، أو ما يماثلها في لغات أخرى. أي: النقد أصبح رقما تحمله قطعة معدنية، أو ورقة بنكنوت، أو إحدى وحدات العملة الورقية، التي نستخدمها اليوم في المبادلة.

ولم ينشأ ذلك بتطور عفوي، وإنما بفعل مزدوج تاريخي وسلطوي، فالكهنة القدماء فرضوا الحجوم الصغيرة من المعدن أداة مبادلة بينهم وبين المؤمنين من رعاياهم، ثم صار ذلك أمراً مألوفاً ترعاه الحكومات وتفرضه، فصك العملة المعدنية، الذي تقوم به دولة ما، يعطيها قوة إبرائية.

ولكن ليس القسر وحده هو، الذي يفرض تداول العملة، وإنما هناك الحاجة العامة والشاملة للمبادلة: لايستطيع الفرد، أن يعيش في المجتمع، من دون أن تكون المبادلة جزءا أساسيا من حياته اليومية، ولايمكنه فعل ذلك من دون القبول بالنقد المتداول أداة لها.

وتعدد المجتمعات يعني تعدد العملات، وباعتبار المجتمعات موصولة ببعضها بشكل، أو بآخر، فلابد من أن تخضع العملات إلى معايرة فيما بينها، وهذه هي غير ثابتة، وانما تتغير مع الزمان والمكان. لنفرض أننا نحتاج إلى كثير من الاستيراد من بلد ما، فإننا نحتاج إلى حجم كبير من عملته، وهذه لانستطيع أن نحصل عليها، إلا بحجم من التصدير معادل لحجم الاستيراد، واذا لم يتوفر ذلك، نقع في عجز يتجسد بانخفاض لعملتنا، يتناسب معه.

وفي العلاقة التبادلية بين عدة مجتمعات تصبح العلاقة أعقد: الاستيراد يصبح من عدة مجتمعات، لا من مجتمع واحد، والتصدير لعدة مجتمعات، والعجز يصبح محصلة، يمكن أن تنطوي على مفردات سالبة، أو موجبة، والسالبة هي الأكبر؛ وبالمقابل فإن رجحان الميزان التجاري هو محصلة، المفردات الموجبة فيها هي الأكبر

وفي حالة وجود نقد دولي، كما هو الحال في دولار الولايات المتحدة، تبقى الآلية (آلية العجز والرجحان) على حالها، مع فارق هام: هو أن تأثير العجز ينتقي على العملة الدولية: مثلا، العجز التجاري المستمر للولايات المتحدة لايتسبب اجمالا في انخفاض دولارها في سلة العملات.

والبورصات الدولية تؤلف نوعا خاص من «الاستيراد والتصدير» إنه «استيراد وتصدير» للسندات، أو للأسهم، أو للعملات ذاتها، أي «استيراد وتصدير» أرقام (؟). وهذا يزيد كما برهن الواقع، حجم هذه «الأرقام» دون حدود، ويعقد في نفس الوقت ظاهرتي العجز والرجحان. العجز الآن يقفز قفزات كبيرة، وكذلك الرجحان. لذا نجد الانخفاض المستمر لعملات العديد من البلدان، لدرجة أنها تصبح قريبة من الصفر: الدولار الأمريكي يساوي آلاف الوحدات النقدية من عملات العديد من البلدان، مثل بلدان أمريكا اللاتينية.

وهناك انخفاض آخر، هو بالقيمة الشرائية. ذلك، لأن حجم العملة الدائرة في المجتمع، يقفز قفزات كبيرة، بفعل الاصدار المستمر للأوراق ذات القيمة، من جهة، والسرعة في تداول هذه الأوراق، من جهة أخرى بينما يبقى حجم السلع الحقيقية، أي السلع المادية والخدمات ضعيفا بالمقارنة، فتزداد، والحالة هذه قيمة السلعة، أي تنخفض القيمة الشرائية للعملة.

المعادلة، التي تشرح ذلك في الاقتصاد الكلاسيكي هي أن: كمية

العملة الدائرة في المجتمع مضروبة بسرعة تداولها تساوي السعر الوسطي مضروباً بكمية السلع الحقيقية. هذا تقريبي جدا، ولكنه يوضح أن زيادة الطرف الأول في المعادلة، أي حجم العملة، وبقاء كمية السلع الحقيقية على حاله يزيدان السعر الوسطي، أي يضعفان القيمة الشرائية لواحدة النقد.

لذلك، فإن الدولار الأمريكي قد يحافظ تقريبا عى قيمته في سلة العملات، ولكن قيمته الشرائية تنخفض باستمرار، فالدولار اليوم يساوي بقيمته الشرائية جزءاً من مائة، أو أقل من ذلك، منه في بداية القرن.

والمبادلة، التي هي الأساس التاريخي للنقد، وجدت مع وجود المجتمع الانساني وتطوره في تقسيم العمل، الناتج تاريخيا بشكل عفوي، إلى درجة، يحتاج فيها الفرد، أو المجموعة، الأشياء الموجودة عند الفرد الآخر، أو عند مجموعة أخرى. والأشياء التي أصبحت فيما بعد سلعا، كانت نتاج عمل انساني، وعندما وجد النقد كانت مهمته العفوية معايرة ذلك العمل الانساني.

في القديم، في العهود المتتالية للعبودية كان مالك العبد أو القن، يحصل على أغلب العمل الانساني المتبلور في السلعة بشكل مجاني، وعندما تنتقل السلعة من يد إلى يد إلى الاستهلاك، تستوفي في النهاية تناسب ثمنها مع العمل الانساني، الذي بذل فيها، أما في المراحل السابقة يكون ثمنها قد أخذ قيما متدرجة صعودا، تكفل الربح أو المورد، لمالك العبد، أو القن، ثم للتاجر، أو للتجار، الذين يتعاملون مع السلعة.

طبعا هذه الآلية تأخذ أشكالا معقدة، ومتغيرة، وتكون صحيحة وسطيا، عند تطبيقها على مختلف الحالات.

مع نشوء الرأسمالية أصبح القن، أو العبد، عاملا، يقدم للرأسمالي جزءاً متغيراً مع الزمن من العمل المجاني، الذي يؤلف اجتماعيا ربح الرأسماليين.

العمل ينتج الثروات المادية، وينتج في نفس الوقت ربح الرأسماليين،

ومعايرة ذلك بالنقد يعطينا حجما نقديا متناسبا مع ذلك العمل، ويتغير فقط مع التغيرات التكنولوجية، التي تغير الكمية الاجمالية للعمل الانساني.
ولكن ليس هذا ما يحدث، وإنما تحدث زيادة مصطنعة مستمرة في حجم النقد، من خلال البورصات الدولية، من جهة، ومن خلال فرض نقد عالمي، عبر التطور التاريخي منذ مؤتمر بريتون وودز في ١٩٤٤، من جهة أخرى.

والزيادة المصطنعة تتسبب في أمرين: الأول هو ضعف القدرة الشرائية لدى كل من يتعامل بالنقد، أي لدى كل انسان، بدءا من الفلاح في القرى النائية في أي بلد في العالم، وحتى سكان المدن، ومن الجملة الشركات الكبيرة والصغيرة، ومن لديهم ادخارات كبيرة أو صغيرة في البنوك؛ والثاني هو انتقال الثروات نحو الأعلى، وبشكل مستمر، الأمر، الذي نتج عنه عدد يقدر بالمئات من عمالقة المال والأعمال، ويقابله خمسة مليارات انسان تحت خط الفقر من ستة مليارات انسان هم سكان الكرة الأرضية(٨).

الآن، إذا كان بالامكان وقف التضخم النقدي (الزيادة المصطنعة المذكور أعلاه)، فإن الرأسمالية تنهار، لأن مقامراتها في البورصات الدولية تنهار، ومقامراتها على المستقبل تنهار. ولكن ينهار أيضاً كل انتاج لأن جميع الشركات، والمؤسسات المالية مديونة بمبالغ خيالية، وإذا ما قطعت عنها السيولة المالية بعملية إصدار الأوراق المالية والأوراق ذات القيمة (الأسهم) السندات، الحسابات الخطية، الخ)، فإنها لاتستطيع تغطية أي من التزاماتها، حاليا يحدث ذلك مع انفجار الأزمات المالية: شركات كبيرة وصغيرة تفلس، أو تضطر لتقليص أعمالها بتسريح أعداد متزايدة من عمالها وموظفيها، أو تندمج مع شركات أخرى من دون أن يكون ذلك لصالحها.

أي، إن السيولة المالية المؤذية عالميا من خلال، البورصات الدولية

والميزانيات العسكرية، هي ضرورية للانتاج المادي، وخصوصا الذي هو ضروري للمجتمعات الانسانية.

كيف يمكن ايجاد نظام مالي دولي يسمح للانتاج بالاستمرار وبالتطور، ويسمح لبلدان العالم في نفس الوقت بالتقدم؟ ذلك هو السؤال الأساسي الملقى على شعوب العالم (؟)

* * *

الأساس النظري، الذي تبنى عليه من الجملة الفوضى المالية القائمة، هو قانون العرض والطلب.

نظرية النمو المعاصرة تعتمد على تطوير موديلات models (نماذج علاقات رياضية) تربط خطيا بين نمو الطلب ونمو العرض. ويمكن أن تصنف الموديلات من زاوية تركيزها، إما على تكييف الطلب (أي الموديلات، التي يحددها العرض)، أو على تكييف العرض (أي الموديلات، التي يحددها الطلب).

ج. ر. هيكس (وهو اقتصادي بريطاني) يرى أن ميل المستهلكين وموظفي الأموال الى الانفاق يتسبب بزيادة الطلب بمعدل يفوق معدل زيادة الحد الأعظمي لمجموع الانتاج. ومن هذا المنظور يصل إلى أن الاقتصاد في فترة أي ازدهار يصل إلى «سقف»، رغم أنه يرتفع، فإنه يبقى في صعوده أضعف معدلا من صعود الطلب. والمعدل على المدى البعيد للنمو يتحدد بمعدل صعود«السقف»، الذي يتعلق بدوره بعوامل العرض، مثل معدل نمو القوة العاملة، ومعدل نمو التقدم التقني أو الانتاجية. وإذا ما نمت هذه العوامل لسبب أو لآخر بمزيد من السرعة، فإن مجموع الانتاج ينمو بمزيد من السرعة أيضا، حيث أن الطلب يتكيف صعودا مع النمو السريع للعرض.

ج. س. دوزنبري J.S.Duesenberry (وهو اقتصادي أمريكي) يرى أن ميل المستهلكين وموظفي الأموال للانفاق من شأنه أن يخلق نموا مستمرا

للطلب، ولكن -يتساءل- هل يخلق نمو الطلب نموا موازيا للانتاج، أم إنه يتسبب بزيادة الأسعار؟ إذا كانت، في رأيه، الانتاجية، أو التقدم التقني، تتجاوب مع معدل أعلى لنمو الطلب، فإن الانتاج يمكن أن ينمو بسرعة.

في التحليل النيوكلاسيكي للاقتصاد، الميكانيسم التي تكيف الطلب مع نمو العرض هي ميكانيسم السعر، الذي يؤلف «اليد غير المرئية» للسوق لدى آدم سميث. هذا النموذج يفترض عالما خاليا من الاحتكارات، تتكيف بسرعة فيه السلع الرأسمالية وقوة العمل[٩].

إذن، حجر الزاوية في التحليل الاقتصادي الرأسمالي هو قانون العرض والطلب، الذي يتم به تفسير كل شيء، ويؤلف نوعا من المبرر لكل شيء. وربما ليس مهما أن يكون هذا القانون صحيحا، أو غير صحيح، مادامت التحليلات الاقتصادية الدارجة المبنية على أساسه قد أصبحت واقعا دوليا: «يد السوق»، أي اعطاء كامل الحرية لسريان قانون العرض والطلب، هي العليا اليوم في التبشير الاقتصادي الدولي، وهي الكامنة خلف جميع وصفات صندوق النقد الدولي، وهي التي يفسر المحللون بها سبب سقوط أسعار النفط، وأسباب هبوط أو ارتفاع مؤشرات البورصات في هذا البلد أو ذاك، إلخ.

قانون العرض والطلب مأخوذ أصلا من ملاحظة البازار، حيث تأتي السلع إليه في الصباح، ويؤلف مجموعها حجم العرض، ويتوافد المحتاجون لتلك السلع، فيؤلف مجموع حاجتهم لسلعة ما حجم الطلب، وتجري المساومة بين البائعين والمشترين، ثم يستقر الأمر على سعر للسلعة المأخوذة في الاعتبار، ويقبل هنا، أنه مع ازدياد العرض يميل السعر للانخفاض، ومع ازدياد الطلب يميل السعر للارتفاع، والتوازن يعني أن السعر، الذي يجري به البيع هو الذي يتساوى فيه حجم العرض، وحجم الطلب.

والتفسير المتتالي لذلك يدخل في تفصيلات عديدة، وقد استهلك مناقشات واسعة، وأخضع لموديلات، أي نماذج رياضية عديدة.

في رأي الاقتصاديين يعتمد قانون العرض والطلب على الندرة، أي أن السلعة ليست موجودة بكمية غير محدودة، وكل ما هو موجود ضمن هذا المنظور بكمية غير محدودة، لاسعر له، كما هو الحال، مثلا، في الهواء أو في مياه الينابيع.

وبما أن كمية السلعة محدودة، فإن من يحتاجها يدفع ثمنا لها، يتزايد مع حاجته لها. ومن هنا وجد لدى الاقتصاديين مفهوم المنفعة (أي منفعة السلعة) utility، التي اعتمدت أساسا النظرية القيمة وللتحليلات الاقتصادية.

والمنفعة، في رأي الاقتصاديين الرأسماليين، تزداد مع ندرة السلعة وتضعف مع كثرتها، وتستمر في الضعف إلى أن تصل إلى ما يسمى لدى الاقتصاديين بالمنفعة الهامشية، وذلك عندما تكثر السلعة إلى درجة، يصبح فيها ثمة تعادل تقريبي ما بين الدافع إلى حيازة السلعة، والدافع إلى الاستغناء عنها.

* * *

الواقع أن جميع الأسس، التي يقوم عليها قانون العرض والطلب، هي قابلة للجدل، والمسألة ليست نظرية بحتة، وانما لها علاقة بكل حياة المجتمع، وبتطوره، وبتطور المجتمعات.

المنفعة ليست متجانسة، من جهة، وليست كما قابلا للقياس، من جهة أخرى: لكل سلعة قيمتان مرتبطتان بها: قيمة استعمالية، وقيمة تبادلية.

الأولى هي التي تمثل المنفعة، وتختلف من سلعة إلى أخرى، فهي في الخبز، مثلا، مختلفة عنها في الآلة الموسيقية، وعنها في البراد، وعنها في السيارة، الخ.

والثانية هي التي تجعل السلعة منذ القديم قابلة للتبادل مع سلعة أخرى: تجعل كمية من القمح، مثلا، قابلة للتبادل مع طول من القماش.

والقيمتان الاستعمالية والتبادلية لاتجتمعان لدى نفس مالك السلعة، وهنا تكمن المغالطة الأساسية: فالخبز، مثلا، له قيمة استعمالية غذائية، ولكن لدى المستهلك. أما لدى الفران، فليس للخبز قيمة استعمالية، وانما تبادلية. كذلك هو الأمر بالنسبة لجميع السلع. المحراث هو قيمة استعمالية فقط لدى الفلاح، وهو في نفس الوقت قيمة تبادلية فقط لدى صانعه.

ما الذي يجعل السلع ذات القيمة الاستعمالية المختلفة قابلة للتبادل فيما بينها؟ طبعا ليس خصائصها المادية المختلفة من سلعة إلى أخرى، وانما خاصيتها المشتركة، في كونها نتيجة صرف لقوة العمل الانساني، وفي كون كل منها تجسد مقدارا اجتماعيا وسطيا من قوة العمل المصروفة على صنعها.

هذه الخاصية هي التي جعلت عملية التبادل التاريخية ممكنة، وجعلت ممكنا ظهور سلعة عيارية (الحبوب، الحيوانات، الجلود، المعادن، الخ)، تحولت، فيما بعد، إلى العملة المعروفة لدينا(١٠).

بقي الاقتصاديون الرأسماليون منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم يردون على هذا التحليل، بل صاروا يعتبرونه نوعا من الخرافة، التي أصبحت منسية. ولانستطيع هنا استعراض كل ما ورد في هذا الخصوص، وانما نمر بسرعة على ملاحظتين أساسيتين الأولى هي أن حجما كبيرا من الانتقاد بني على الاجتراء، وعلى الخلط بين نظرية القيمة، والسعر. فالقيمة هي مسألة نظرية تبنى عليها التحليلات، ومن الجملة هنا التحليل الذي يفسر الآلية التاريخية لظهور العملة. أما السعر، فهو يخضع لعامل القيمة، ولعوامل أخرى.

والثانية هي أن حجما كبيرا من الانتقاد بني على أن ثمة سلعا، لم يبذل فيها عمل، ومع ذلك لها قيمة مثل الأسهم، ويمكن أن يضيف المرء هنا، الأوراق النقدية.

القيمة في هذه الحالة هي محض عيارية، ومبنية على ما يمكن الحصول عليه تقديرا من سلع وخدمات. لذا، فإن العملة المزورة لا قيمة لها، وكذلك هي الأوراق الأخرى المزورة.

لنتجاوز ذلك، ولنعد إلى الأسس، التي بني عليها قانون العرض والطلب.

الندرة، إذا كان المقصود عدم وجود كمية كافية، كافية نسبيا من سلعة ما، فهذا لاينطبق حاليا على الكم الهائل من المنتجات الصناعية البالغة التنوع: إنها مكدسة في مختلف المخازن التجارية، أو في مستودعات الشركات الصناعية وتنتظر الزبائن بفارغ الصبر، بدليل الاعلانات المنهمرة ليل نهار، والتي تمسك بتلابيب المرء، سواء مشى في الشارع، أو قرأ الصحف والدوريات، أو دخل إلى السينما، أو إلى الملاعب الرياضية، أو سمع الاذاعة، أو شاهد البرامج التلفيزيونية. هناك كساد، لا ندرة، وهذا الكساد يخلق الأزمات الاقتصادية بشكل متواتر.

العرض اليوم يفوق الطلب بكثير، وإذا كانت زيادة العرض تؤدي إلى خفض السعر، فالمفروض في هذه الحالة، أن تؤدي إلى انعدام هذا السعر.

والطلب لا علاقة له بالمنفعة، فإن فقراء العالم يمرون أمام واجهات المخازن التجارية، أو أمام المطاعم، ويشتهون ويتمنون، ويغرقون في يأسهم: من لا يتمنى أن يكون لديه سكن مريح، وأدوات منزلية حديثة، وطعام صحي، الخ؟ من لديه قدرة شرائية كافية، فإنه يقوم دون مساعدة من الاعلانات بالحصول على كل ما يتيحه له التطور الحديث بالحصول عليه: على أفضل سكن، وأفضل أثاث، وأفضل لباس، وأفضل طعام، وأفضل أدوات عمل.

لكن هناك خمسة مليارات فقير، وهؤلاء، رغم الحاجة، لايستطيعون أن يؤلفوا «طلبا»، يقابل العرض الموجود في الأسواق.

أيضاً على مستوى الشركات، تتمنى الضعيفة الامكانات منها، أن تزيد من انتاجها، وأن تتضخم، أي أن تقوم بتوظيف أموال أكثر فأكثر، وباستهلاك أكثر فأكثر للمواد الأولية، أو المواد الخام، ولكنها تقف عاجزة، وقد تتراجع، أو تعلن افلاسها في نهاية المطاف: هي جزء من «الطلب» ولكنه «طلب» ضعيف، أو ميت.

ثم أي سعر يخضع لقانون العرض والطلب؟ إن لكل سلعة أسعارا متعددة، لا سعرا واحدا، سعرا لدى المنتج، وآخر لدى تاجر الجملة، وآخر لدى تاجر المفرق، وآخر لدى المستهلك، الخ

* * *

الدورة الاقتصادية في المجتمع خضعت للعامل التاريخي، ولعوامل تطور المجتمع، ولعملية الانتاج الاجمالية.

القيمة الاستعمالية للسلعة تنتج من عملية الانتاج الاجمالية، التي من دونها، ومن دون تطورها، لا توجد السلعة، ولا توجد بالتالي قيمتها الاستعمالية. مثلا، قبل السيارة لم تكن هنا أي قيمة استعمالية لشيء، يسمى سيارة، هي غير موجودة.

وعندما توجد هذه، توجد طبعا قيمتها الاستعمالية، ويوجد من يرغب في الحصول عليها. ولكن من أين يأتي هذا بثمنها؟ يأتي به إما من مدخر قديم، أي من مردود عملية انتاج سابقة، أو من حيازة موجودات ذات قيمة، أو قابلة لتكون ذات قيمة. بذلك جرى تصريف المنتجات الصناعية في المستعمرات، ويجري حاليا في العالم الثالث، حيث سمحت المدخرات القديمة من المعادن الثمينة، والثروات الطبيعية السطحية والباطنية (الأخشاب، المناجم، الخ) بالحصول على قليل، أو كثير، من المنتجات الصناعية.

أو يأتي المرء بالثمن من مورد حديث، أي من أرباح عملية الانتاج

الاجمالية بالنسبة للرأسماليين، أو من الأجور بالنسبة للعمال. ولذا، فإن الصناعي هنري فورد زاد من أجور عماله في بداية القرن، وصار يبيعهم السيارات بالتقسيط، ليكون ذلك ضمن حدود قدراتهم الشرائية.

وبمقدار ما كانت الرأسمالية الدولية تستنزف ثروات المستعمرات، أو العالم الثالث، كانت تتسبب لنفسها بالمزيد من الكساد. وكذلك تحصل على نفس المنعكس، بمقدار ماتستغل العمال.

العملية الانتاجية الاجمالية تخلق في نفس الوقت المنتجات الصناعية والقدرات الشرائية الجاهزة للتصريف. المنتج الصناعي يجب أن تكون له قيمة استعمالية أي أن يلبي حاجة انسانية، اجتماعية أو فردية، كي يكون له تصريف. وإذا ما أدى التطور إلى منتج أحدث، أو إلى منتج بديل، يفقد المنتج السابق دوره في السوق، أو ينتقل إلى سوق مجتمعات أفقر، أو أكثر تخلفا. وبهذه الآلية تصدر الرأسمالية الدولية الكثير من سقط منتجاتها إلى بلدان العالم الثالث، وخصوصا الفقيرة منها.

وبما أن القدرة الشرائية الجاهزة في المجتمع، والمؤلفة من جزء من أرباح الرأسماليين، وآخر من أجور العمل، هي أصغر بكثير من حجوم المنتجات الصناعية، فثمة بين الانتاج والتصريف هوة متزايدة باستمرار، تجعل الأزمة عضوية، ومن غير الممكن علاجها في نظام الانتاج الرأسمالي: إن المرء ينتج أكثر من امكانية التصريف، وبذلك تكون دورة الاقتصاد في حالة خلل دائم.

هذا الخلل يعالج بالنظام المالي، الذي هو من جهة، نوع من القمار، ينقل الثروة المالية، لا الثروة المادية، بين الرأسماليين، ومن جهة أخرى، يؤلف عامل تضخم مستمر، تذوب فيه مختلف الادخارات، وتتردى بسببه مستويات المعيشة لأغلبية الناس على الكرة الأرضية، رافعا خط الفقر أعلى فأعلى.

وللنظام المالي ضحايا ومستفيدون: الأولون يتألفون من الشعوب

عموما، ولكن أيضا من حكام ورأسماليي البلدان الأضعف اقتصادا. أما الآخرون فهم حفنة (بالمئات) من رأسماليي البلدان المتطورة، الذين يتقنون اللعبة، ويوظفون في نفس الوقت امكانات دولهم الاقتصادية والسياسية والعسكرية في اللعبة.

الأموال تتدفق إلى الولايات المتحدة، مثلا، لابسبب زيادة أو نقص سعر الفائدة، الذي يؤلف عاملا محدود الفعل، وإنما لأن الدولار عملة دولية، والفائض الدولاري في مثل اليابان، أو غيرها لايعرف المرء، ماذا يصنع به، سوى تخزينه في البنوك، حيث يذوب بفعل التضخم، أو توظيفه في الولايات المتحدة. والأمر بالنسبة لأغنياء العالم الثالث هو أقسى، حيث أموالهم هي غالبا مجرد حسابات في البنوك الدولية، لايستطيعون سحبها، إلا بمقدار استهلاكهم، ولاتوظيفها، إلا في أجواء غير أمينة، وحافلة بمختلف أنواع الاحتيال.

يعالج الخلل أيضا، من الجملة، بالانتاج العسكري، الذي لايجعل من ادارات البلدان الرأسمالية المتطورة دولا عدوانية فحسب، وإنما كذلك دولا مصدرة للعدوان، على شكل حروب أهلية، أو حرب بلد ضد بلد آخر. وهذا يعمم عدم الأمن في العالم كله، ويدفع بالأغنياء الى تهريب أموالهم، حيث يستطيعون، دون أن يكون لذلك علاقة بزيادة أو نقص سعر الفائدة.

هل انهيار سعر البترول الخام يعود فقط إلى العرض والطلب؟ ماذا كان دور الادارة الأمريكية، أولا، في ضخ النفط الخام بشكل مفرط، ويهدد مستقبل هذه الثروة الثمينة، وثانيا، في هدر أموال النفط بشكل سخيف دون بناء عقلاني للمشروعات الانتاجية ذات المردود؟ ماذا كان دورها في كون نيجريا وفنزويلا والجزائر وغيرها مدينة بمليارات الدولارات، رغم الثروات النفطية الكبيرة؟

عندما كان ينهب البترول في النصف الأول من القرن بشكل شبه مجاني، هل كان ذلك بسبب ضعف الطلب؟ أم بسبب فرض مبادلة قسرية غير متكافئة مع الاحتكارات النفطية الدولية؟ هل زال عنصرا القسر وعدم التكافؤ من المبادلة البترولية الآن على الصعيد الدولي؟ أم إن القسر مازال موجودا بدليل الابتزاز، الذي تقوم به الادارة الأمريكية لدول الخليج، وعدم التكافؤ مايزال موجودا أيضا، بدليل الفارق الكبير بين أرباح الاحتكارات البترولية وعائدات الدول المنتجة للبترول. لماذا لاتقلص دول الأوبك انتاجها إلى النصف، أو إلى أكثر من ذلك، كي تحافظ على ثروتها الثمينة، من جهة، وتحصل على سعر للبترول مناسب، من جهة أخرى؟ وفي نفس الوقت، لماذا لاتقوم هذه الدول باصلاحات اقتصادية -اجتماعية، بما لديها عمليا من امكانات؟

إن الضخ المفرط للبترول الخام يأتي بالدرجة الأولى تلبية لحاجة الاحتكارات البترولية، التي تسيطر على أسواقه، ولا تستطيع دول الأوبك القيام بأي اصلاحات، تخرج عن وصفات صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي.

❋ ❋ ❋

العالم بحاجة إلى قلب الطاولة أمام الرأسمالية الدولية: بحاجة إلى الثورة العلمية، التقنية الجارية، دون أن يكون بحاجة لا إلى ادارة الرأسماليين السياسية والعسكرية، ولا إلى إدارتهم المالية.

الادارة السياسية والعسكرية وكذلك الادارة المالية، من الضروري توظيفها لصالح المجتمع. وهذا يتطلب سبرا علميا لآليات السيطرة الرأسمالية، سواء منها السياسية والعسكرية، أو الاقتصادية والمالية، كما يتطلب نضالا واسعا، يستفيد من تجارب الانسان الماضية، ويوفر في نفس الوقت المقتضيات الجديدة العديدة لحل المشكلات المعقدة، المتمثلة، من الجملة، بهيمنة الادارة الأمريكية الواسعة، العدوانية، الفظة.

هوامـــش

١- انظر: سوزان جورج، «في أصل الشر»، لوموند ديبلوماتيك، كانون الثاني ١٩٩٩.

٢- نفس المصدر.

٣- الغات: مجموعة من الاتفاقات التجارية المتعددة الأطراف الهادفة الى تقليص التعرفات الجمركية، وإبرمت بين ٢٣ بلدا في جنيف عام ١٩٤٧، وأصبحت نافذة في أول كانون الثاني ١٩٤٨، وكان المفروض، أن تحل محلها وكالة تابعة للأمم المتحدة، ولكن لم تنشأ تلك الوكالة. وحل محل الغات منظمة التجارة العالمية في ١٩٩٥، التي وقع عليها ١٢٥ بلدا، وأسسها ١٠٤ بلدان، وهي مكلفة بالحرص على التزام جميع الأعضاء بكل اتفاقات الغات السابقة. أي حلت منظمة التجارة العالمية محل الغات، وحافظت على اتفاقات الأخيرة. المصدر: الموسوعة البريطانية CD 98 (BCD 98)، موضوع GATT، أو WTO.

٤- انظر: برنار كاسن «حرية المبادلة، المستقبل الأخير»، لوموند ديبلوماتيك، كانون الثاني. ١٩٩٩

٥- المعلومات عن الديون الأوروبية والانهيارات الاقتصادية مأخوذة من BCD 98، موضوع The Impact of the slump.

٦- انظر: BCD 98، Great Depression.

٧- انظر: ايناسيو رامونيه، «قرن جديد»، لوموند ديبلوماتيك، كانون الثاني ١٩٩٩

٨- انظر: ايناسيو رامونيه، «الطفولات المحطمة»، لوموند ديبلوماتيك، كانون الثاني ١٩٩٨.

٩- انظر لمحة عن ذلك في BCD 98، فقرة Demandand supply.

١٠- انظر ماركس، رأس المال Das Kapital، أعمال كارل ماركس وفريدريك انغلز، المجلد ٢٣، ديتس فرلاغ Dietz verlag، برلين، ١٩٦٨، «السلعة والذهب Ware und Geld»، ص ٤٩-١٥٦.

العمل الثقافي العربي المشترك

د. سمر روحي الفيصل

هذه الدراسة محاولة لتحليل (استراتيجية) الثقافة العربية من جانب محدَّد، هو العمل الثقافي العربي المشترك الذي تصدَّر اهتمامات جامعة الدول العربية طوال السنوات الخمسين الماضية، وسيقودنا تحليل استراتيجية الثقافة العربية إلى الحديث عن الأمن الثقافي العربي. ومن المفيد القول إن التحليل

---

* د. سمر روحي الفيصل: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، دكتوراه في الأدب العربي، له العديد من الدراسات والمؤلفات في الأدب والنقد الأدبي.

الذي ننهض به يراعي المفهوم الواسع للثقافة، ويستند إلى (الخطة الشاملة للثقافة العربية)، ويؤمن بأن الثقافة العربية جزء من الحضارة العربية الإسلامية. ولسوف أقرن، في هذه الدراسة، بين العمل الثقافي العربي المشترك وتاريخ جامعة الدول العربية. ولكن ذلك لايعني أن هذا التاريخ مقصور على العمل الثقافي وحده، بل يعني التركيز على جانب من هذا التاريخ أراه ركناً مكيناً ذا وظيفة توحيدية، وإنْ لم أنكر الجوانب الأخرى، وهي جوانب تحتاج إلى دراسات تسبر أغوارها وتحدِّد آثارها.

ومن المفيد، قبل الولوج في التحليل، تقسيم تاريخ جامعة الدول العربية في علاقته بالعمل الثقافي العربي المشترك قسمين:

- يمتدُّ القسم الأول أربعين سنة، بين ١٩٤٥ - ١٩٨٥.
- ويشمل القسم الثاني السنوات الأخيرة ابتداءً من عام ١٩٨٦

أولاً - العمل الثقافي العربي المشترك: صدمة الحداثة

إذا أنعمنا النظر في بدايات جامعة الدول العربية لاحظنا أن التعاون الثقافي العربي تصدَّر اهتمامات الدول المؤسسة للجامعة، ابتداءً من لقاءاتها الأولى في اللجنة التحضيرية (٢٥/ ٩/ ١٩٤٤)، وانتهاءً بموافقة مجلس الجامعة على المعاهدة الثقافية العربية (٢٧/ ١١/ ١٩٤٥). واللافت للنظر أن تجتمع اللجنة التحضيرية من أجل هدف محدَّد، هو التعاون الثقافي العربي، وأن يوافق مجلس الجامعة بعد سنة تقريباً على معاهدة ثقافية لاتضم التعاون وحده، بل تضيف إليه مهمّة ثقافية مناطة بالجامعة العربية نفسها. وأعتقد بأن هذه السنة (بين ٢٥/ ٩/ ١٩٤٤ و ٢٧/ ١١/ ١٩٤٥) حاسمة في تاريخ العمل الثقافي العربي المشترك، لأنها استطاعت تحويل جامعة الدول العربية من منسِّق للعلاقات الثقافية الثنائية بين الدول العربية إلى مسؤول عن عمل ثقافي لاتستطيع أية دولة عربية النهوض به وحدها. وأزعم، هنا، أن السنوات الأربعين التي تلت السنة المذكورة أثبتت أن التعاون الثقافي العربي

شأن ثنائي أو إقليمي لا يشمل الوطن العربي كله، وأن المهمّة الجليلة لجامعة الدول العربية هي وضع الأسس الثقافية لا التنسيق بين الدول العربية.

ولا أشكّ في أن لجنة الخبراء[1] التي شكّلتها اللجنة التحضيرية للمؤتمر العربي العام، وأناطت بها مهمّة إعداد مشروع المعاهدة الثقافية، هي التي أضافت إلى قضية (التعاون الثقافي العربي) ما أستطيع تسميته بداية العمل لوضع (استراتيجية الثقافة العربية). والبديهي ألا تضمّ الصيغة النهائية للمعاهدة الثقافية[2] التي وافق عليها مجلس الجامعة إشارة مباشرة إلى استراتيجية الثقافة العربية، لأن الهدف المعلن آنذاك هو (التعاون الثقافي). وهذا واضح من النقاط الآتية المستمدّة من الصيغة النهائية:

أ- النقاط الخاصة بالتعاون الثقافي العربي:

١- تشكيل هيئة محلية في كل دولة عربية تكون مهمّتها العناية بشؤون التعاون الثقافي بين الدول العربية.

٢- تبادل المدرّسين والأساتذة بين المعاهد العلمية استناداً إلى شروط تتفق عليها الدول العربية فيما بينها.

٣- تبادل الطلبة والتلاميذ، وقبولهم في الفصول الدراسية.

٤- تشجيع الرحلات الثقافية والكشفية والرياضية بين البلدان العربية.

٥- إنشاء المعاهد التعليمية في الدول العربية.

٦- التعاون بين الدول العربية من أجل إحياء التراث الفكري والفني العربي، والمحافظة عليه ونشره وتيسيره للطالبين.

٧- تنشيط الجهود التي تُبذَل لترجمة عيون الكتب الأجنبية القديمة والحديثة.

٨- تنظيم مسابقات في التأليف، ووقف جوائز على المتفوّقين من رجال العلم والأدب والفن.

٩- توثيق العلاقات بين دور الكتب والمتاحف العلمية والتاريخية

والفنية بمختلف الوسائل، كتبادل المؤلّفات والفهارس والقطع الأثرية ذات النسخ المتعدّدة.

١٠ – تسهيل التعاون بين العلماء والأدباء ورجال الصحافة والمهن الحرّة وأهل الفن والتمثيل والموسيقى والسينما والإذاعة.

١١ – إدخال تاريخ البلاد العربية وجغرافيتها وأدبها في المناهج التعليمية للبلاد العربية بما يكفي لتكوين فكرة واضحة عن حياة هذه البلاد وحضارتها.

ب – النقاط الخاصة بالاستراتيجية:

١ – العمل على وضع تشريع لحماية الملكية الأدبية والعلمية والفنية لما يُنْشَر في كل دولة من دول الجامعة.

٢ – السعي إلى توحيد المصطلحات العلمية بواسطة المجامع والمؤتمرات واللجان المشتركة.

وإذا غلّبت الصيغة النهائية للمعاهدة الثقافية في مفرداتها جانب التعاون الثقافي على جانب الاستراتيجية، فإنها في الوقت نفسه خصّصت القسم الثاني للقواعد العامة للتعاون بين الدول العربية، ولرسم الخطط التي تحقّق هذا التعاون. واقترحت (أن توضع قاعدة شاملة للتعاون الثقافي، بحيث تختص اللجنة الثقافية ببحث نواحي التعاون الثقافي بين دول الجامعة ورسم الخطط العامة، ودراسة المسائل الثقافية والتعليمية المتشابهة في البلاد العربية، واقتراح المبادىء العامة التي تسترشد بها الدول العربية لحلّ تلك المسائل)[٣]. وهذا القسم الثاني من المعاهدة الثقافية هو بداية العمل الثقافي العربي المشترك. ذلك أن التعاون الثقافي الثنائي مهم جداً، ولكنه مرتبط أساساً باتفاق الدول الراغبةفي التعاون، وبحاجاتها التربوية، وبالعلاقات السياسية بينها. ولم يكن لجامعة الدول العربية تأثير ملموس في ذلك. فقد أثبتت الأيام أن تبادل المدرّسين بين الدول العربية خضع من بداياته إلى وقتنا الراهن للحاجة وللعلاقات السياسية بين الدول المعيرة والدول المستعيرة،

ولم يخضع في أي وقت من الأوقات للرغبة القومية في تجسيد التعاون الثقافي. والأمر نفسه صحيح بالنسبة إلى الكتب والصحف وتنقُّل رجال الأدب والصحافة والعلم. ولهذا السبب خبا التعاون الثقافي في جامعة الدول العربية عاماً بعد عام، ونما في الوقت نفسه القسم الثاني المتعلّق بوضع القواعد العامة والتخطيط، وبدأ يتجه بعد مرحلة التنظيم الأولى إلى الذروة التي تجلّت في طباعة (الخطة الشاملة للثقافة العربية) عام ١٩٨٦.

ولكن خبو التعاون الثقافي الثنائي ونمو الاتجاه داخل جامعة الدول العربية إلى وضع استراتيجية للثقافة العربية يحتاجان إلى تعليل آخر. وهذا التعليل ينطلق من السؤالين الآتيين:

لماذا حرصت الدول المؤسِّسة لجامعة الدول العربية على بحث موضوع (التعاون الثقافي) وهي تؤمن بوحدة الثقافة العربية؟.. ولماذا اتجهت إلى وضع خطة شاملة للثقافة العربية وهي تحمل الإيمان نفسه بوحدة الثقافة العربية؟..

أعتقد بأن حرص الدول المؤسِّسة لجامعة الدول العربية على التعاون الثقافي انطلق من الإحساس القومي الأصيل بأن الاستقلال عن الدول المستعمرة خطوة لابدَّ من أن تعقبها عودة إلى الأصل الواحد. ومصدرُ هذا الإحساس الإيمانُ بوحدة الثقافة العربية، وبأن كلّ دولة عربية لاتستطيع منفردةً مواجهة الغرب المتقدِّم. ويخيَّل إليّ أن الدول المؤسِّسة لجامعة الدول العربية اشتركت آنذاك فيما سمّته الخطةُ الشاملة للثقافة العربية بعد ذلك بصدمة الحداثة. فالدول الغربية التي استعمرت الدول العربية لم تكن متقدّمة عسكرياً فحسب، بل كانت متقدّمة صناعياً واجتماعياً واقتصادياً وتربوياً وعلمياً. والفارق كبير بينها وبين الدول العربية المستقلّة حديثاً، لايمكـــن (ترميمه) إذا لم تتعاون الدول العربية، وتسهم في الحضارة الحديثة انطلاقاً من أنها تملك ثقافة عربية إسلامية واحدة عريقة.

وأزعم، هنا، أن انبهار الدول العربية المؤسِّسة لجامعة الدول العربية

بالغرب لم يكن كبيراً وإنْ شكّل بدايات صدمة الحداثة ومارافق هذه البدايات من شعور بالتفاوت بين المجتمعات الغربية المتقدّمة والمجتمع العربي المتخلّف . ذلك أن هذه الدول كانت تملك الأمل في مجاوزة الفجوة بين الشرق والغرب، وتوافر لديها التصميم على اللحاق بركب الحضارة العالمية. وساعدها على ذلك أن الفجوة لم تكن كبيرة بحيث يستحيل على العرب (ترميمها) إذا تعاونوا ثقافياً. ولهذا السبب لم يكن لدى هذه الدول إحساس واضح بالخطر، أوقل: إن صدمة الحداثة بدت بالنسبة إليهم هيّنة ليّنة غير فاعلة في النفس العربية.

وليس من ضروب الظنّ أن نعتقد بأن جامعة الدول العربية اتجهت عكس اتجاه الدول العربية، لأن الواقع الثقافي العربي العام يدل على ذلك دلالة واضحة. إذ إن جامعة الدول العربية شرعت تبتدع الوسائل التي تُجسِّد المعاهدة الثقافية، فأنشأت اللجنة الثقافية، والمكتب الدائم، واللجان المحلية[٤] والإدارة الثقافية، ولم تكتف الجامعة بذلك، بل راحت في البداية تعقد المؤتمرات الثقافية، كالمؤتمر الثقافي الأول للدول العربية (١٩٤٧)، والمؤتمر الأول للآثار في البلاد العربية (١٩٤٧)، والمؤتمر الثقافي الثاني (١٩٥٠)، ومؤتمر وزراء المعارف في الدول العربية (١٩٥٣)، والمؤتمر العلمي العربي الأول (١٩٥٣). وكانت تجربة المؤتمرات مفيدة، ولكن المسؤولين عن الثقافة في جامعة الدول العربية شعروا - كما أُقدِّر - بأن توصيات هذه المؤتمرات لاتُنفَّذ في الغالب الأعم، إنْ لم تبق حبيسة أدراج كل دولة عربية على حدة. ولهذا السبب اتجه تفكيرهم إلى إنشاء أجهزة ثقافية قومية تعمل بإشراف الجامعة وتُجسِّد أهدافها الثقافية. ولم يكن هذا التفكير بعيداً عن نصّ المعاهدة الثقافية وروحها، ولكنه لم يتصدَّر اهتمامات المسؤولين عن الجامعة بادىء الأمر.

والحال، كما يقول المناطقة، أن الأجهزة الثقافية القومية بدأت ترى النور، كالمتحف الثقافي (١٩٤٩)، ومعهد البحوث والدراسات العربية

(١٩٥٢)، ومعهد إحياء المخطوطات العربية (١٩٦٤)، والمكتب الدائم لتنسيق التعريب (١٩٦٩) [٥] ... بل إن تجربة العمل الثقافي فيها قادت المسؤولين عن جامعة الدول العربية إلى تطويرها وتعزيزها بأجهزة ومنظمات أخرى. ورافق التطويرَ ذلك الانتقالُ من (المعاهدة الثقافية) (١٩٤٥) إلى (ميثاق الوحدة الثقافية) (١٩٦٤)، وماتبع هذا الانتقال من ولادة منظمة مهمّة جداً، هي (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)[٦]، حملت عبء التغيير الأساسي في المفهوم السائد لوحدة الثقافة العربية

أقول: بينما اتجهت جامعة الدول العربية إلى بناء الأجهزة الثقافية القومية التي تُجسِّد العمل الثقافي العربي المشترك من غير أن تتخلّى عن المؤتمرات [٧] والحلقات الدراسية[٨] والعناية بالترجمة وجوائز التأليف، وإصدار حولية الثقافة العربية، كانت الدول العربية تتجه اتجاهاً مغايراً، من علاماته انغلاق كل دولة على نفسها، ومحاولتها منفردةً النهوض بعبء العمل الثقافي داخل أسوارها. وليست لدي معرفة كافية بالاتجاهات الثقافية القطرية كلها، ولكن المعروف هو أن كل دولة عربية بدأت تضع مناهج التعليم التي تراها ملائمة لها بمعزل عن الدول العربية الأخرى [٩]، وتُنشىء وزارة للثقافة تخصها وحدها، وتُصْدِر المؤلّفات الموضوعة والمترجمة تبعاً لخطتها الخاصة. ولو قلنا إن هناك تخطيطاً ثقافياً لوجب وصف هذا التخطيط بأنه قطري. ولكنني ميَّال إلى أن هناك برامج سنوية للثقافة تتعلّق بعدد الكتب الواجب نشرها، والمراكز الثقافية التي يمكن افتتاحها، والمدارس التي يمكن بناؤها، ومـا إلى ذلك مما لا يرقى إلى التـخطيط الدال على وجـود استراتيجية ثقافية. فهذه البرامج - في أحسن حالاتها - عمل لا يراعي التكامل الثقافي ولا التعاون الثنائي، ويكاد يهمل المسوّغ الأساسي للثقافة والعمل الثقافي وهو بناء الإنسان العربي. وقد نبع ذلك من تباين صدمة الحداثة بين الدول العربية. ففي حين كان الانبهار شديداً في بعض هذه الدول مما دفعها إلى التماهي بالغرب اقتصادياً وثقافياً وتربوياً، خفَّ وقْع

الانبهار في دول أخرى فاعتقدت بأن اللحاق بالغرب المتقدّم يحتاج إلى (الصناعة)، وراحت تستورد الآلات والمواد الخام لتثبت أنها دولة حديثة. والظنّ بأن صدمة الحداثة جعلت الدول العربية تتلهّى ببناء ثقافي خادع وإنْ تزيّا بزيّ الإنسان والمجتمع في كل قطر على حدة. ومسوّغ الخداع في هذا البناء هو قدرته على جعل كل دولة عربية تنسى الظرف الموضوعي الذي يحكم حيانها، وهو أنها دولة صغيرة لاتتقدّم إذا لم تتحد، أوتتكامل، على أقل تقدير، مع الدول العربية الأخرى.

إن اتجاه جامعة الدول العربية نحو العمل الثقافي العربي المشترك مخالف لاتجاه الدول العربية نحو البناء الثقافي القطري. ففي حين اتجهت الجامعة إلى ثقافة عربية واحدة، كانت الدول العربية تسعى إلى بناء ثقافات عربية معزولة، تناقض (التعاون الثقافي) الذي ارتضته باديء الأمر، و(الوحدة الثقافية) التي أقرّتها بعد ذلك. وعلى الرغم من أنني سأخصّص الفقرة القابلة للحديث عن هذا الأمر، فإنني أود هنا الإشارة إلى أن البناء الثقافي القطري لم يكن شراً كله، لأنه استطاع الدلالة على أن الثقافة العربية الواحدة الموحّدة لاتتعارض والتنويعات الثقافية القطرية والإقليمية. وقد رسّخت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هذه الدلالة حين خصّصت المبدأ الثاني الأساسي لقومية الثقافة التي تعني العطاء والنشر الثقافي على المستوى القومي، كما تعني التكامل بين الأقطار العربية، وهو تكامل(يسمح بالتنوّع، وتعدُّد الألوان الثقافية و تساندها) [١٠]

ثانياً: العمل الثقافي العربي المشترك: المستقبل

حين طُبعت الخطة الشاملة للثقافة العربية عام ١٩٨٦ بدأت مرحلة نوعية جديدة في تاريخ العمل الثقافي العربي المشترك، تختلف عن المرحلة السابقة في أنها ترود المستقبل ولاتقتصر على الحاضر. وهذا الاختلاف نابع من أن الخطة الشاملة ليست تجميعاً للخطط الثقافية القطرية (ولكنها عملية تركيب مبدعة تتجاوز التجميع إلى قيام تركيب فكري جديد مستقبلي.

وليست الخطة إلى هذا مجرد أفكار عامة، وإنما يراد لها أن تكون الإطار المرجعي والدستور القومي للسياسات الثقافية العربية ضمن تنوعاتها الإقليمية، وأن تكون مجال عمل كلي شامل بوصف البلاد العربية وحدة ثقافية متميزة حية مسؤولة في العالم[١١].

والحق أنني أنعمتُ النظر في المفهوم السابق لطبيعة الخطة الشاملة بغية تحديد مسوّغ اختلاف المرحلة الجديدة عن المرحلة السابقة، فلاحظتُ النص الواضح على أن الخطة (تركيب فكري جديد مستقبلي). وكان ذلك يعني عندي أن المرحلة الجديدة من العمل الثقافي العربي المشترك انطلقت من (تركيب فكري جديد) مغاير للتركيب الفكري السابق. وهذا التركيب الفكري الجديد (مستقبلي)، أي أنه يرود الأفق الثقافي البعيد للعرب، ويُشكّل الدستور القومي لسياساتهم الثقافية. والظنّ بأن توضيح اختلاف التركيبين على نحو أكثر تفصيلاً يخدمنا في البرهنة على أن الخطة الشاملة للثقافة العربية منعطف حاسم في تاريخ العمل الثقافي العربي المشترك، ويعيننا على تقديم وجهة نظر في المستقبل الذي أعلنت طباعة الخطة عام ١٩٨٦ بدايته.

إذا تتبعنا مراحل وضع الخطة الشاملة للثقافة العربية لاحظنا ثلاث نقاط يمكن عدُّها فوارق أساسية بين اتجاه جامعة الدول العربية نحو العمل الثقافي العربي المشترك واتجاه الدول العربية نحو البناء الثقافي القطري. كما يمكن عدُّ النقاط الثلاث نفسها قاعدة التركيب الفكري الجديد ومسوّغ اختلافه عن التركيب الفكري السابق. وهذه النقاط هي:

أ - الحاضر والمستقبل:

شُغِلت جامعة الدول العربية، بادىء الأمر، بقضية التعاون الثقافي لأن الدول العربية المؤسِّسة لهذه الجامعة لم تضع (البناء الثقافي القومي) موضع الصدارة من اهتماماتها، ولأنها اعتقدت بأن هذا البناء القومي لاحق للبناء القطري وليس رائداً له. أي أن الحاضر للوطن والمستقبل للأمة،

ولا بأس من أن ترفع كل دولة عربية شعار المستقبل مادام التنفيذ مؤجَّلاً إلى مابعد مرحلة البناء الوطني.

وليست المشكلة كامنة في بناء حاضر وطني، بل المشكلة في أن هذا البناء لم يكن يستند إلى استراتيجية ثقافية تُوجِّهه إلى الصورة المثلى للإنسان العربي، وإلى ترسيخ المجتمع العربي الواحد المتجانس. إضافة إلى أن المسؤولين عنه كانوا متأثرين بصدمة الحداثة، بحيث اعتقدوا بأن الاستعمار يمكن أن يتكرّر إذا لم يبنوا جيشاً وطنياً حديثاً قبل أي شيء آخر، وبعد ذلك يصبح اللحاق بالغرب المتقدّم ممكناً بالتصنيع ونشر التعليم. ومهما تكن مسوّغات هذا الفهم سليمة فإن النتيجة الواضحة لغياب الاستراتيجية الثقافية هي الاعتماد على الغرب، والتبعية الفكرية لمفهوماته ووسائل إنتاجه وضعف الاعتماد على الذات وعلى الموارد المحلية في تحرير البناء القطري من الانبهار بالغرب. وإنني ميّال إلى أن هذه النتيجة نابعة من الظن بأن الحاضر ثابت، يتنظر أن تنتهي من (الاستيراد) لنحقّق المستقبل ذا المجتمع الحديث. والواضح أن المسؤولين عن هذا البناء لم يدركوا السرعة الكبيرة التي يتغيّر فيها الحاضر لدى الغربيين، وأن هذه السرعة تزيد الفجوة بين الشرق والغرب اتساعاً وعمقاً، بحيث لايستطيعون تلافي أخطارها إذا لم يتكاملوا مع الدول العربية الأخرى إنطلاقاً من استراتيجية ثقافية عربية واحدة. وربما أدرك المسؤولون هذا كله، ولكنهم - لأسباب كثيرة - آثروا أن يبنوا دولاً قطرية متقدّمة على أن يسهموا جميعاً في بناء وطن عربي واحد متقدِّم.

أما **المسؤولون** عن جامعة الدول العربية فقد شعروا مبكّرين بأن الحاضر بدأ يتغيّر، وأن حضارة جديدة تطل برأسها على العالم بعد الانفجار المعرفي والثورة التقنية وثورة الاتصالات [١٢]. ومن شأن هذه الحضارة الجديدة الهيمنة الثقافية الكاملة والتبعية الفكرية للأقوى، ولايمكن مواجهتها إذا لم يستند العمل الثقافي العربي المشترك إلى استراتيجية تضع أسس ثقافة

قادرة على مواجهة الهيمنة والتبعية . وهذا هو المسوّغ الأساسي لانتقالهم من المعاهدة الثقافية إلى الوحدة الثقافية ، أوانتقالهم من التعاون الثقافي الثنائي إلى استراتيجية تطوير التربية العربية (١٩٨٦) . وللسبب نفسه لم تكن الخطة الشاملة للثقافة العربية التي تمخّضت عنها جهودهم تجميعاً للسياسات الثقافية الوطنية ، بل كانت تركيباً فكرياً جديداً مستقبلياً ، (يسعى إلى تمتين الوحدة الفكرية بين أجزاء الوطن العربي عن طريق التربية والثقافة والعلوم، ورفع المستوى الثقافي في هذا الوطن حتى يقوم بواجبه في متابعة الحضارة العالمية والمشاركة الإيجابية فيها) (١٣) . إنه تركيب ، أي صياغة جديدة واضحة لأهداف الأمة العربية ، وتحديد لحاجاتها الثقافية في الحاضر والمستقبل البعيد ، ومراعاة للوضع الثقافي الجديد في العالم ، وتحصين للأمة العربية من الأخطار المحتملة .

ب- عوامل الضعف :

هناك عوامل ضعف تنخر في جسد البناء الثقافي العربي ، وتكاد تهدّده بالتبعية الفكرية للثقافة الغربية المهيمنة . وهذه العوامل نابعة عن عزوف الدول العربية عن التكامل ، أومن سياساتها الثقافية المحدودة، أومن تجاهلها الحريات الثقافية ، كمشكلة الأمية التي لم تستطع الجهود القطرية القضاء عليها ، ومشكلة اكتفاء الصناعات الثقافية - على ضعفها - بالاستيراد وحده ، ومشكلة تباين الدول العربية في الخطط والخبرات والمال ، ومشكلة عدم تطابق برامج التربية مع حاجات المجتمع العربي وتطورات العصر التقني الحديث .

واللافت للنظر أن يعبّر الوزراء العرب المسؤولون عن الثقافة في اجتماعهم بعمّان (٢٠ - ٢٣ / ١٢ / ١٩٧٦) عن الحاجة إلى وضع سياسة ثقافية عربية موحّدة واضحة الأهداف والمعالم والوسائل ، قادرة على القضاء على الاستلاب الثقافي والغزو الفكري . ذلك أنه من اليسير أن يعترف الوزراء العرب في اجتماع ذي سمة قومية بالحاجة إلى سياسة ثقافية عربية

موحّدة ولكن من الصعب أن يعترف أي منهم بأن دولته تحتاج إلى ماتحتاج إليه الأمة العربية مجتمعةً. ولهذا السبب كانت توصيات الوزراء تنتقل إلى الدول العربية لتضاف إلى التوصيات السابقة المحفوظة لديها، وتتجه عكس ذلك في جامعة الدول العربية، كما هي الحال في المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التي حملت عبء تنفيذ توصيات اجتماع عمّان، وراحت تعمل على وضع السياسة الثقافية العربية الموحّدة في هيئة استراتيجية لتنمية الثقافة العربية، منطلقةً من أن عوامل الضعف مسوّغ من مسوّغات الخطة الثقافية الشاملة [١٤] وذلك يعني أن جامعة الدول العربية انطلقت من الاعتراف بعوامل الضعف، في حين عزفت الدول العربية في غير الاجتماعات القومية لمسؤوليها الثقافيين عن الإقرار بهذه العوامل أو السعي إلى تدارك أخطارها وتهديداتها. ولم يكن اعتراف جامعة الدول العربية بعامل الضعف غير إقرار شجاع بالواقع الثقافي العربي في ظل البناءات الثقافية القطرية، وغير بيان بالحاجة الثقافية التي تحتاج إلى تلبية في الخطة الشاملة. ومن ثَمّ نهض التركيب الفكري للخطة على مبدأ النقد الذاتي، فبدا جديداً بالقياس إلى التركيب الفكري السابق الذي اطمأنّ إلى أن الثقافة العربية واحدة موحّدة مبرّأة من العيوب في العصر الحديث.

ج – حركية الثقافة:

تغلغل مفهوم الحاضر المتغير المتبدّل، والمستقبل القريب والبعيد، وإدراك عوامل الضعف، في نسيج الخطة الشاملة للثقافة العربية. ونتج عن ذلك فهم جديد للثقافة، هو أنها متحركة غير ثابتة، كأنها جسد الإنسان الذي ينمو إذا تعهدته بالرعاية، ويذوي إذا أهملته. ومعنى ذلك أن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة عريقة أضافت في الماضي إلى ثقافات الأمم الأخرى، وشكّلت حضارة إنسانية غنية وحّدت الأمة العربية، ولازالت هذه الثقافة قادرة على النهوض بهذه المهمّة التوحيدية في العصر التقني الحديث.

بيد أن هذه الأصالة لاتعني أن يعتمد الحاضر والمستقبل على إنجازات

الماضي الثقافية وحدها، لأن الثقافة العربية اليوم تعيش بين ثقافات عظمى معاصرة لم تعرفها في الماضي، ولم تواجه مثيلاً لوسائلها التقنية. كما أن الوظيفة التوحيدية للثقافة العربية الإسلامية نفسها ليست ثابتة. فقد أثبتت التجزئة السياسية أن العرب يعيشون في كيانات قطرية ويتشبّثون بها وإنْ كانوا مؤمنين بثقافة عربية واحدة، مما يشير إلى أن الثقافة الواحدة لا تُفْضي بالضرورة إلى مجتمع واحد. وهناك، قبل ذلك وبعده، الإحساس العربي بأن العصر مقبل على ثقافة مغايرة لثقافته الموروثة، ولابدّ من تدارك الهوّة بين هاتين الثقافتين لئلا تتحولّ صدمة الحداثة إلى صدمة أخرى للمستقبل.

الثقافة إذن متحرّكة. وهذا الفهم الجديد لحركيّة الثقافة شكّل لحمة التركيب الفكري الجديد وسداه. إذ إنه لم يرفض التراث الثقافي العربي الإسلامي بغية بناء ثقافة عصرية تواكب المتغيّرات الثقافية في العالم، بل انطلق من الإيمان بها، والدعوة إلى تعزيز وظيفتها التوحيدية وقيمها الروحية والقومية والإنسانية، بغية تحقيق نقلة نوعية حضارية جديدة تؤكد أهداف الأمة العربية من خلال سبعة محاور، هي [(١٥)]:

١ – الاستقلال والتحرُّر في مواجهة الهيمنة الأجنبية والاستلاب.
٢ – الوحدة القومية في مواجهة التجزئة والإقليمية الضيّقة.
٣ – الديمقراطية في مواجهة الاستبداد.
٤ – العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.
٥ – التنمية الذاتية في مواجهة التخلُّف أو النمو المشوّه.
٦ – الأصالة في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية.
٧ – الحضور القومي بين الأمم بالإبداع والإنتاج في مواجهة حضارة الاستهلاك والتقاليد.

وهكذا لم تكن الخطة الشاملة للثقافة العربية تركيباً فكرياً يتنكّر للماضي الثقافي العربي العريق، بل كانت تركيباً يحفظ لهذا الماضي احترامه ووظيفته التوحيدية حين يضيف إليه مايجعله قادراً على مواجهة ثقافة

الاستهلاك الوافدة، وعلى تلبية حاجات العرب الثقافية في الحاضر المتغيّر والمستقبل البعيد.

ثالثاً: العمل الثقافي العربي المشترك: الأمن الثقافي

ليس هناك تحديد صارم لمفهوم الأمن الثقافي، وإنْ دلَّ على السلوكات الثقافية الدفاعية التي تضمن الأمان والحفاظ على الهويّة في مواجهة الغزو الثقافي الخارجي، أي أن الأمن الثقافي ضروري للأمة التي تشعر بالأخطار الخارجية، وتخشى من أن تذوب ثقافتها القومية في أثناء مواجهتها ثقافات أخرى غازية تفوقها قوةً وقدرة على الهيمنة. وليست الثقافة العربية بدعاً في حاجتها إلى الأمن الثقافي. فهي تواجه مضطرةً حضارة غربية كونية، تسعى إلى (تنميطها)، والسيطرة على موارد شعبها، وتبديل قيمه وعاداته وتقاليده، وإلغاء مقاومته، وتشكيكه في هويّته الحضارية العربية الإسلامية.

وإذا كان الغازي الغربي يملك القوة والمعرفة والقدرة العسكرية والتنظيمية والإعلامية على نشر قيمه، وجعل الثقافة سلعة اقتصادية، أوصناعة تستهدف الربح [١٦]، فإن الثقافة العربية في وضعها الراهن غير مؤهّلة لمجابهة الغزو الثقافي الغربي. أوقل: إن الثقافة العربية في ظل التجزئة السياسية تبدو غير فاعلة ولامؤهّلة لمواجهة مطالب المستقبل القريب والبعيد. فكل دولة عربية تبني نفسها ثقافياً بمعزل عن الدول العربية الأخرى، وتمضي في هذا البناء قدماً وكأنها مؤمنة بقدرتها الذاتية القطرية على مجابهة الغزو الثقافي الغربي. وهذا الإيمان عقبة كأداء أمام الأمن الثقافي العربي، ليس من المفيد تجاهلها أوالتقليل من أخطارها. بل إن أية محاولة واقعية لتحقيق الأمن الثقافي العربي مطالبة بمراعاة الوضع القطري الراهن إذا رغبت في النجاح الجزئي أو الكلّي.

هناك، في مقابل هذه العقبة الكأداء، العمل الثقافي العربي المشترك الذي تنهض به جامعة الدول العربية. وقد حقّق هذا العمل نجاحات واضحة

في حقل الأمن الثقافي العربي، أبرزها الخطة الشاملة للثقافة العربية. وإذا كنتُ، هنا، أرنو إلى تقديم وجهة نظر خاصة بالانتقال من هذه القاعدة الفكرية الاستراتيجية إلى المطالب والوسائل المعينة على تجسيد الأمن الثقافي، فإن الأمانة العلمية تفرض عليّ القول إن جامعة الدول العربية جسَّدتْ، وهي تغذ السير في طريق وَضْع الخطة الشاملة، بعض مطالب الأمن الثقافي. وسأشير إلى ذلك في مكانه موكّداً هنا أمرين أراهما مهمّين: أولهما أنني أطالب جامعة الدول العربية بأعباء إضافية لأنني أراها مؤهّلة لها، وقادرة عليها بما تملكه من خبرة ومعرفة ومرونة. وثانيهما أنني أقترح مجابهة العقبة القطرية بأسلوب مرن غير مباشر، بعيد عن الصدام، لأن الأقطار العربية، مجتمعةً، هي الهدف من الأمن الثقافي، ومسوّغه، والأرض التي ينمو عليها.

ومن المفيد القول إن الأمن الثقافي يحتاج إلى عدّة مطالب تتمحور كلها حول الإنسان العربي، لأنه المبتدأ والمنتهى وقاعدة كل عمل ثقافي. وعلى الرغم من أنني سأميّز بين المطالب - وهي خاصة بالإنسان العربي - ووسائل تجسيد الأمن الثقافي - وهي خاصة بالظروف الموضوعية الملائمة لتجسيد الأمن - فإنني مؤمن بالصلة الوثيقة بين المطالب والوسائل.

١- مطالب الأمن الثقافي:

لا أشك في أن الغزو الثقافي يسعى إلى شلّ فاعلية الإنسان العربي وقدرته على المقاومة بوساطة القيم الاستهلاكية التي تستجيب لرغباته ومتعته الآنية، وتبعده عن هويّته وإبداعه والإفادة من إمكاناته الذاتية. ولهذا السبب كان الإنسان العربي هدفاً رئيساً للأمن الثقافي، بحيث يتجه هذا الأمن في اتجاه مغاير لاتجاه الغزو الثقافي، فيُعْنَى بهويّة الإنسان العربي ويعتز بها، ويحافظ عليها، وينطلق منها. كما يُعْنَى بقدراته الذاتية ومهاراته بغية إعداده للإسهام في الحضارة العالمية. ومن البديهي في هذه الحال أن تدور مطالب الأمن الثقافي كلها حول الإنسان العربي، وهي - في رأيي - ثلاثة مطالب أساسية:

أ - حقوق الإنسان العربي:

لاينكر أحد أن الدول العربية عُنِيت بحقوق مواطنيها على الرغم من سيادة مفهوم التنمية الاقتصادية لديها. وتجلّت هذه العناية في نشر التعليم، وتوفير فرص العمل، والاهتمام بالصحة والثقافة والإعلام. وقد صرّحت هذه الدول بأن الإنسان أساس التنمية وغايتها، ولكنها اتجهت إلى تضييق حدود حقوقه المعنوية، فكبّلته بقيود الرقابة والمحرّمات والمقدّسات، ومنعت عنه حريّة التعبير عن آرائه، وغرست فيه الخوف من النقد، وربّته على الاستلاب الفكري والقبول بالواقع، وأبعدته عن مقاومة السلبيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ودرّبته على الحمد والشكر والمديح. ومن ثَمَّ أصبح لديها مواطنون يتلقّون العلم في المدارس والجامعات دون أن يفيدوا منه في تنمية مجتمعاتهم، ويقرؤون الكتب دون أن يترجموا مافيها إلى سلوك حضاري يؤهّلهم للعيش في نهايات القرن العشرين، ولدخول القرن الواحد والعشرين.

هذا الوضع قاد الدول العربية إلى نوع فريد من التخلف، يبدو شكل الإنسان فيه جميلاً، فهو يأكل ويشرب وينام ويتعلّم ويعمل ويلهو. أما دخيلة هذا الإنسان فخاوية، لا يعبّر صاحبها عن حقيقة مايرى ويسمع، ولايجسر على التمرُّد أويفكّر فيه، لأن الحرية التي تُحيي النفوس معدومة أومهيضة الجناح، ولأن الأحوال السائدة تفرض النفاق والمجاملة والكذب ليحافظ الإنسان على أمنه وسلامة رأسه وقوت عياله

والمشكلة، ههنا، كامنة في أن الإنسان العربي اعتاد الارتباط بدولته، وتكيّف مع محرماتها، وتفرّغ لمتابعة متغيّراتها، فخلا رويداً رويداً من الإنفعال بالأحداث العربية، والحماسة لكل مايمس أمّته، وبدا غير آبه بالمستقبل ومتغيّرات العصر وأخطار الغزو الثقافي. والنتيجة التي يأسف لها المرء هي أن الإنسان العربي مهزوم قبل أن يواجه الغزو الثقافي، ولن يضيف الغزو المتوقّع هزيمة جديدة إليه، بل سيدمّره ويستلّ مابقي من أمل في نفسه،

ويخلّفه وراءه تابعاً ذليلاً يستورد مايأكل ومايلبس ومايقرأ ومايركب، فتراه محدود الطموح ، يتقبّل مصيره أويحاول إيهام ذاته بتقبُّل هذا المصير (١٧) .

وإذا كانت قاعدة الأمن الثقافي على هذا النحو من التردّي، فإن المطلب الملحّ هو العمل على توفير الحقوق المعنوية للإنسان العربي، بغية إحيائه وإعادة ارتباطه بالأمة العربية . وتستطيع جامعة الدول العربية الإسهام في تجسيد هذا المطلب من خلال تركيزها على شيء بعيد في ظاهره عن الحقوق المعنوية، قريب من محتواه منها، هو بناء رأي عام عربي مستنير حول أخطار الغزو الثقافي الغربي المتوقّعة على الإنسان العربي. فهذا العنوان مقبول في الدول العربية كافة . بل إنها تُرحّب بمعالجته بإشراف مركزي من جامعة الدول العربية ، وتنفيذ لامركزي يتّخذ من كل دولة عربية قاعدة له، فيستعمل وسائل إعلامها ومراكزها الثقافية ومنابرها وصحفها ومجلاتها في توضيح طبيعة الحضارة الغربية الكونية الجديدة، وماتفرضه على الدول الصغيرة من تبعية وتغيير في القيم والمعايير. ومن المفيد أن تضع جامعة الدول العربية في خطتها لبناء رأي عام عربي يشجع الإنسان العربي على التعبير عن رأيه في ظاهرة الغزو الثقافي، ومن ثَمّ تجعله بشكل غير مباشر يُحدّد نظرته إلى ذاته وإلى الآخرين المحيطين به، واستعداده للمشاركة في شؤون الجماعة (١٨) . وبذلك تتجنّب الجامعة الاصطدام بمقدسات الدول العربية، وتستطيع في الوقت نفسه النفاذ إلى دخيلة الإنسان العربي المقهور. وسواء أكان هذا الإقتراح سليماً أم لم يكن، فإن المراد هو إسهام جامعة الدول العربية في تعزيز حقوق الإنسان العربي، لأنني لاأتوقّع أن يُمنح هذا الإنسان حقوقه دون أن يطالب بها ويصبح أهلاً لها.

ب- تأهيل الإنسان العربي :

أقصد بتأهيل الإنسان العربي إعداده لمواجهة متغيّرات العصر التقني الحديث. ذلك أنني أعتقد بأن الهدف من الأمن الثقافي الحفاظ على هويّة الشخصية العربية وتماسكها، وتهيئتها للإسهام في الإبداع الحضاري. وليس

الغرض من هذا الأمن إعداد الإنسان العربي لمنافسة الحضارة الغربية الكونية. فالتنافس غير ممكن لعدم التكافؤ بين القوتين الغربية والعربية. أما المواجهة فممكنة، حدّدتها الخطة الشاملة للثقافة العربية (باستيفاء القدرة الذاتية، وإبراز الخصوصية الحضارية، والاستعانة على ذلك بقومية المعرفة وتكاملها بين الأقطار العربية) [١٩]. ولايمكن استيفاء القدرة الذاتية، وإبراز الخصوصية الحضارية، إذا لم تنجح التربية النظامية والموازية في (تحديث مناهجها، بحيث تضع لنفسها هدفين رئيسين هما: تربية التفكير العقلاني، والمبادرة الذاتية.

ذلك أن تأهيل الإنسان العربي لمواجهة متغيّرات العصر التقني الحديث لاينهض من غير تفكير عقلاني ومبادرة ذاتية. ومسوّغ ذلك معروف، هو أن التفكير اللاعقلاني سائد في المجتمع العربي. وإذا كان مسوّغ (التغافل عن الأسباب المباشرة وتجاوزها إلى أشياء وأمور أخرى تخرج عن نطاق وقدرة العقل البشري والمنجزات الراهنة للعلم الوظيفي) [٢٠] ملمحاً من الملامح البعيدة للتفكير اللاعقلاني، بما يؤدي إليه من زجّ الإنسان العربي في أضداد من نحو: الأصالة والمعاصرة - العلم والدين- الغرب والشرق - التخلُّف والتقدُّم... فإن هناك ملامح أكثر قرباً من الحياة اليومية للإنسان العربي، منها توجيهه نحو استعمال الرشوة، والتحلّي بالنفاق، والخوف من السلطة، بدلاً من تربيته على اللجوء إلى القانون، والتعبير عن الرأي، ونقد السلطة. ولاأشك في أن القهر سبب رئيسي في قيادة الإنسان العربي إلى التشبُّث بالتفكير اللاعقلاني، بغية المحافظة على أمنه وسيطرته على حاضره [٢١]. ولاأشك أيضاً في أن هناك أموراً كامنة وراء التخطيط للقهر، هي الرغبة المدروسة في القضاء على الإنسان العربي من خلال إبعاده عن التعامل العقلاني مع أموره وأمور الآخرين في مجتمعه. وكأنّ هناك مَنْ يرغب في ألايسود العقل في هذا المجتمع. وهذا الأمر الناهي هو الذي يشجّع على أن تكثر الكتب العربية المطبوعة دون أن

يواكبها حوار ونقد جادان، وهو الذي يشجّع على أن يبقى التلميذ مستمعاً لايناقش ولايسعى إلى الإبداع، وهو الذي يُزيّن الاستيراد بدلاً من الإكتفاء الذاتي، والتجزئة بدلاً من الوحدة.

ومهما يكن من أمر هذه السلوكات اللاعقلانية فإن الإنسان العربي لن يكون قادراً على مواجهة العصر التقني الحديث مالم يجعل العقل رائده. وهذا أمر مكتسب وليس فطرياً، تنهض به التربية [٢٢]، وتستطيع جامعة الدول العربية الإسهام فيه من خلال سعيها إلى تجسيد (استراتيجية التربية الحديثة) [٢٣]. وهذه الاستراتيجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالخطة الشاملة للثقافة العربية، ومتكاملة معها كما نصّ محيي الدين صابر [٢٤]، لأنها تهدف إلى إعادة تأهيل الإنسان العربي ليتخلّص من مأزق مواجهة التحدّي العلمي الأوربي الحديث بفكر متخلف ليس للعقل أثر فيه. فإذا تحقّق ذلك وجب التركيز على الهدف الثاني، وهو تشجيع المبادرة الذاتية، وهي عماد الابتكار والمواطنة والرقي الاجتماعي والعلمي.

ج- إرادة التغيير:

المطلب الثالث للأمن الثقافي هو إرادة التغيير لدى الإنسان العربي، تغيير الواقع العربي ليكون صالحاً للحياة في العصر التقني الحديث. والإرادة، كما نصّ قسطنطين زريق، (لاتتمثّل بالتصريحات التي تُذاع، أوبالقرارات التي تُتخذ وتُنشر، وإنما تتمثّل بالصدق والالتزام والعزم على التنفيذ) [٢٥]. وهذه الإرادة جزء أساسي من الشخصية العربية الجديدة، لأنها رغبة صادقة في النهوض من التردّي، وحافز على العمل والسلوك الحضاري الجديد، وتوق للخلاص من القهر والذل والحياة على هامش العصر. بل إنها، قبل ذلك وبعده، إحساس بالخطر الذي يُهدّد الذات العربية، ووعي بمصدر هذا الخطر داخلياً وخارجياً، وعزم على مواجهته مواجهة شاملة تُجسّد إنسانية الإنسان العربي.

ثم إن إرادة التغيير ليست أُمنيّة ولاشعاراً ولاقراراً ننتظر من السلطة

أن تتخذه ليبدأ العربي المقهور التغنّي به . بل إنها موقف ذاتي وجماعي صعب ، يعسر على الإنسان في الواقع العربي الراهن إعلانه والتشبُّث به والثبات أمام تبعاته السلبية . إذ أنه موقف لاترضى السلطة عنه إذا شعرت بأنه حاسم يضرّ بها . وكيف تقبل به وهي تعلم أنه موقف ذاتي أول الأمر ، ولكنه سرْعان مايصبح موقفاً جماعياً يُشكّل نوعاً ملموساً من الضغط على موقفها من الإنسان ومفهومها له ، وتجاهلها ضرورات العصر وحاجات الأمة العربية في المستقبل القريب والبعيد؟ ... إن إرادة التغيير تحتّم المجابهة ، ولابدَّ من أن تكون ذاتية حاسمة لتتمكّن من تحمُّل التبعات السلبية ، وجماعية لتتمكّن من التأثير الإيجابي ، وإلا فإن الأمن الثقافي لن يتحقق أبداً ، أو أنه لن يكون ذا جدوى حقيقية .

ولايخامرني شكٌ في أن جامعة الدول العربية اهتمّت بإرادة التغيير لدى الإنسان العربي ، وتركت للخطة الشاملة أن تصوغها على النحو الآتي : (إغناء شخصية المواطن العربي لتأكيد وعيه بعقيدته وبذاته وبحريته وكرامته ، وقدرته على مواكبة التطور الإنساني المعاصر ، والمشاركة الفعّالة فيه) (٢٦) . ولم تكن هذه الصياغة غير تعبير عن قضية محورية تشغل المجتمع العربي وتحدّد مصيره ، ومن ثَمَّ كان إغناء شخصية المواطن العربي هدفاً رئيسا من أهداف الخطة الشاملة للثقافة العربية . وهذا الهدف يحفز إرادة التغيير على البروز ، فيبعثها من مرقدها أويتعهد بالرعاية ماتوافر من بذورها . كما أنه يجعلها ركيزة وعي الإنسان العربي بذاته وحريّته وكرامته وعقيدته ، ويكاد يربطها بهويّته ربطاً مباشراً . ومن المفيد ، في أثناء تجسيد الخطة الشاملة ، الإكثار من الوسائل المفضية إلى حفز إرادة التغيير لدى الإنسان العربي ، وتنويعها بحيث تُوضّح الأخطار الراهنة والمتوقّعة ، وحال الإنسان العربي ومجتمعه وأمّته في ظلالها .

٢- الظروف الموضوعية للأمن الثقافي :

يحتاج الأمن الثقافي إلى ظروف موضوعية مواتية ؛ يستطيع الإنسان

الحرّ المؤهّل ذو الإرادة العمل والإبداع في مناخها، فلايضطر إلى الهجرة من الوطن العربي، ولايرضخ للغزو الثقافي الخارجي، ولايتنازل عن هويّته الحضارية العربية الإسلامية، بل يسعى إلى مواجهة الحضارة الغربية الكونية وهو معتزّ بقيمه وهويّته، قادر على الإفادة من موارد بلاده، عامل على الإسهام في التكامل العربي، ساع إلى بناء أسس سليمة للوحدة العربية.

ومن البديهي أن تتعدّد الوسائل التي توفّر الظروف الموضوعية للأمن الثقافي العربي، ولكنّ هذا التعدُّد محكوم بمعايير محدَّدة، أبرزها:

- أن تسهم الوسيلة في تخليص العرب من التبعية للغرب. أوتخفيض هذه التبعية إلى الحدود الدنيا المقبولة.

- أن تسهم الوسيلة في الإبداع العربي.

- أن تسهم الوسيلة في تماسك الشخصية العربية، وفي تنمية وعيها بهويّتها وعقيدتها وحرّيتها.

- أن تسهم الوسيلة في تنمية الثقافة العربية داخل الوطن العربي وخارجه.

- أن تواكب الوسيلة متغيّرات العصر، وتتسم بالمرونة والقدرة على خدمة الأفراد والمؤسسات والحكومات.

والحقّ أن الوطن العربي لايخلو من الوسائل القادرة على الإسهام في خلق الظروف الموضوعية للأمن الثقافي. بيد أن التجزئة السياسية رسَّختْ مفهوماً قُطْرياً للبناء الثقافي، نتج عنه سعيٌ قُطْري للأمن الثقافي، وتكرارٌ للوسائل بين الدول العربية، وتباينٌ في فاعليتها القُطْرية. وهناك مفهوم قوميّ للأمن الثقافي، شرعت جامعة الدول العربية ترسِّخه وتوفّر بعض وسائله. وهذا المفهوم القومي للأمن الثقافي جزء من العمل الثقافي العربي المشترك، وتجسيد لأهداف الخطة الشاملة للثقافة العربية. ومن المفيد تعزيز اتجاه جامعة الدول العربية نحوالأمن الثقافي بآراء ومقترحات تضمن الانتقال من الخطة الشاملة إلى تجسيد الأمن الثقافي. وهانذا أقترح العناية

بثلاثة أمور، هي: الأجهزة الاختصاصية والصناعات الثقافية والحوار الثقافي. وهذه العناية المقترحة مشروطة، في رأيي، بأمرين:

أوّلهما: تعزيز الوسائل المتوافرة لدى جامعة الدول العربية، وتشجيع المسؤولين عن الجامعة على خلق وسائل جديدة متنوّعة.

وثانيهما: عدم تجاهل الوسائل المتوافرة في كل دولة عربية، بحيث تُعْنَى الأمور الثلاثة المقترحة بتشجيع الوسائل القُطْرية على التكامل مع بعضها بعضاً، وتزويدها بالخبرات والخطط الكفيلة بانتزاعها من الدائرة القطرية الضيقة والإتجاه بها إلى الفاعلية القومية للأمن الثقافي.

أ- الأجهزة الثقافية الاختصاصية:

من بديهيّات الأمن الثقافي في العصر التقني الحديث توافر أجهزة اختصاصية تملك المعرفة المتاحة في العالم، وتضعها بين أيدي الباحثين والمؤسسات والحكومات العربية. فقد تطوّرت المعرفة البشرية، واتسعت وتنوّعت وأصبحت شاملة العلوم والفنون والآداب قديمها وحديثها. إضافة إلى أن المعرفة في هذا العصر اتسمت بالكونية والقدرة على الانتقال من منبعها إلى كل مكان في الكرة الأرضية بسرعة ودقّة. كما أنها معرفة متغيِّرة غير ثابتة، تبعاً للاستمرار في الكشف والتنقيب والبحث والاختراع، واستناداً إلى تطوّر وسائل الاتصال ودقّتها.

ويمكن القول ببساطة إن الأمن الثقافي العربي يحتاج إلى بنوك للمعلومات تتوافر فيها المعارف المتاحة في العالم. وببساطة مماثلة أضيف إن بنوك المعلومات يجب أن تكون قادرة على الارتباط بمثيلاتها في العالم، بحيث تجلب المعرفة وتخزّنها قبل توزيعها على المحتاجين إليها أفراداً ومؤسسات وحكومات. والبساطة التي ذكرتها لاتعني الاستهانة ببنوك المعلومات الاختصاصية، فهي عمل جليل ضروري حضاري يربط الوطن العربي بالعالم، بل تعني الإشارة إلى أن توافر هذه البنوك أمر بديهيّ وإنْ كنا نفتقر إليه. ولكنْ، هل يحقّق توافر بنوك المعلومات الأمن الثقافي؟ . أكاد

أجيب عن السؤال بالإيجاب لولا خشيتي من الظن بأن توافر المعرفة يحقّق وحده الأمن الثقافي.

إن المعرفة ضرورية، وهي متاحة في العالم كله. فإذا فُهمتْ على أنها وسيلة الأمن الثقافي، فإننا في الوطن العربي نحتاج إلى تعديل هذا الفهم، بحيث ننتقل من بنوك المعلومات إلى الأجهزة الاختصاصية التي تضمّ بنوكاً للمعلومات، ولكنها بنوك تابعة لمراكز البحوث وأداة من أدواتها. ذلك أننا نستطيع استيراد المعرفة من العالم المتقدِّم، وتخزينها لدينا، ولكنّ ذلك سيبقينا تابعين لصانعي المعرفة، مضطرين للتكيُّف مع قراراتهم ومفهوماتهم ورغباتهم في الهيمنة. ونحن نسعى إلى إبراز هويّتنا العربية، ونرغب في أن نسهم في الحضارة العالمية. ولن يساعدنا على ذلك الاستمرار في استيراد المعرفة، لأن الهوّة بيننا وبين الغرب المتقدِّم واسعة، وستزيد اتساعاً في المستقبل لأن المعرفة تتجدّد قبل وصولها إلينا واستقرارها في بنوك معلوماتنا. وخير من ذلك كله أن نجعل هدفنا تأهيل الإنسان العربي لاكتساب المعرفة وإنتاجها. ومن ثَمّ نحتاج إلى مراكز للبحوث اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفنيّة والعلميّة... تضمّ باحثين وخبراء يسعون، أولَ الأمر، إلى معرفة مايضمّه الوطن العربي، ويتمكّنون بعد ذلك من تحليل مانملكه والإحاطة به. وتستطيع بنوك المعلومات تقديم المساعدة في أثناء ذلك وبعده، بحيث تخدم الباحثين بما توافر لديها من معارف. كما تستطيع تخزين النتائج التي يصلون إليها، وإيصالها إلى الراغبين فيها بيسر وسرعة ودقّة. ويمكنها، بعد ذلك تقديمها للعالم من خلال شبكة بنوك المعلومات، فتعطي صورة علمية عمّا نملكه ونبدعه ونخدم به الحضارة العالمية.

وليس من هدفي الإحاطة بالأجهزة الثقافية التي يحتاج إليها الوطن العربي، ولكنّ من المفيد الإشارة إلى بعض هذه الأجهزة، كالمركز القومي للمعاجم، والمركز القومي للتراث، والمركز القومي للبحوث الثقافية...

ولا أشك في أن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تملك بعض هذه الأجهزة، وتملك في الوقت نفسه الخبرات والتجارب. فإذا عُدَّتْ هذه المنظمة مركزاً للتوجيه الثقافي، وقُدِّمت لها الأموال اللازمة، استطاعت ترسيخ نظام من الأجهزة الثقافية قادر على الاتصال بالمراكز القُطْرية المتوافرة في الدول العربية، وتقديم المعارف والخبرات لها. كما تستطيع المنظمة نفسها النهوض بمبادرات ثقافية، بغية تقديم العون والمشورة للاتحادات والمؤسسات ذات السمة القومية.

إن الأجهزة الثقافية الاختصاصية تخلق الظروف الموضوعية للأمن الثقافي العربي إذا كانت مركزية التخطيط والتوجيه، وتتلكأ في عملها أو تخفق فيه إذا كانت قُطْرية لاترى خارج حدودها السياسية شيئاً. وخير دليل على ذلك أننا لانملك معرفة علمية بعدد الأدباء والجغرافيين والاقتصاديين والعلماء والفلاسفة واللغويين العرب، وليس لدينا قوائم بمؤلفاتهم وإنجازاتهم. بل إننا لانعرف المستوى اللغوي لكل مرحلة من مراحل الطفولة، ولاعدد الكلمات العربية التي يستعملها الطفل العربي حين يدخل المدرسة الابتدائية. كما أننا نفتقر إلى معجمات تاريخية ترصد تطوّر دلالات الألفاظ، ونحلم بمعجم لغوي شامل، ونتمنّى أن يكون لدينا دليل ديمغرافي يدلّنا على طبيعة السكان العرب، أو كتاب يدلّنا على عدد المخطوطات العربية وعلى ماطُبع منها. وهذه الأمور كلها لبنة في صرح الأمن الثقافي العربي، نسعى إليها على الرغم من أننا نملك مجامع لغوية واتحاداً لها، وروابط واتحادات للأدباء والكتّاب واتحاداً عاماً لها، كما نملك تربويين ولغويين واقتصاديين وجغرافيين وعلماء قادرين على قيادة الأجهزة الثقافية المتوافرة في جامعة الدول العربية وخارجها، وعلى إنشاء أجهزة جديدة تخدم الأمن الثقافي العربي، وتساعده على تحقيق أهدافه.

ب- الصناعات الثقافية:

المراد، هنا، الصناعات الخاصة بوسائل نشر الثقافة وإنتاجها،

كالإذاعة والتلفاز وآلات الطباعة والورق والحبر والألوان وآلات الموسيقى والأدوات الهندسية وماإلى ذلك (٢٧). مما يُستَعمل في إنتاج الثقافة أويكون وسيلة من وسائل نشرها وتعميمها. وغير خاف على أحد أن الجهد العربي في خلق هذه الصناعات الثقافية و(توطينها) ضعيف جداً، لأن العرب يعتمدون اعتماداً مباشراً على الاستيراد، ويرضون طائعين بالتبعية بأشكالها الثلاثة: الثقافي والاقتصادي والسياسي.

وإذا قصرنا الحديث على العلاقة بين الصناعات الثقافية والأمن الثقافي فإننا مضطرون إلى التحذير من أن الصناعات الثقافية أصبحت، أوستصبح في المستقبل القريب، أداة من أدوات الحصار الثقافي للأمة العربية، وسلاحاً جديداً لإخضاعها لمآرب الدول الكبيرة المصنِّعة ولهيمنتها الثقافية. فهذه الدول تنتج ورق الصحف الذي نستهلكه (٢٨)، كما تنتج ورق الكتب والحبر وآلات التنضيد والتغليف، وفي إمكانها في أية لحظة أن ترفع أثمان ما تُصدِّره إلينا، أوتتخذ قراراً بألا تبيع لنا شيئاً منه، فترتفع أسعار صحفنا وكتبنا أوتتوقف نتيجة ذلك. كذلك الأمر بالنسبة إلى أجهزة الإذاعة والتلفاز والموسيقى والهندسة والفنون. فالتبعية تُقاس بمقدار مانستورد من الأجهزة التي تنشر الثقافة العربية وتنتجها. ولهذا السبب ارتفعت الصناعات الثقافية إلى مستوى الصناعات الأساسية الأخرى، وخصوصاً الغذائية، تبعاً للحاجة إليها. بل إنها أُضيفت إلى معايير الاستقلال السياسي والاقتصادي، وأصبح توافرها دليلاً على التحرُّر من التبعية والهيمنة، حاجة من حاجات الأمن الثقافي.

ولاأشك في أن بعض الدول العربية سعت، منفردةً، إلى وضع قاعدة لهذه الصناعات، فأنشأت مؤسسات لصناعة أجهزة التلفاز، ومعامل للورق، وغير ذلك... ولكنّ هذه الصناعات تجميعية غالباً، وتحويلية أحياناً. وهي - في الحالات كلها - تعتمد على استيراد الموادّ الأوليّة من الغرب، وليس من اهتماماتها البحث عن الموادّ في الأقطار العربية، أو

التكامل مع هذه الأقطار في مراحل التصنيع والاستهلاك. إضافة إلى أن هذه الصناعات محدودة، غير شاملة، وخاضعة في الغالب الأعم لمواصفات الإنتاج العربي ومقاييسه. وماهو أكثر خطراً انصرافها عن المغامرة في صناعة الأجهزة الالكترونية، وهي سمة العصر وأداته الرئيسة. وقد نبّهت الخطة الشاملة للثقافة العربية على أن التوسُّع في معنى التنمية الثقافية خلق ضرورة جديدة هي (استخدام الوسائل التقنية الحديثة في انتاج الثقافة، وفي نشرها، وفي تعميق مفاهيم الهويّة الثقافية لدى الجموع الواسعة) (٢٩). وهذه الضرورة دفعت العرب حكومات وأفراداً إلى الإقبال على اقتناء الآلات الالكترونية التي تنهض بأعباء الطباعة والإخراج والتنضيد والتصوير. وسيشهد الوطن العربي قدراً أكبر من الإقبال على هذه الأجهزة، لأنه مؤمن بأن التنمية الثقافية مرتبطة بالهويّة الثقافية القومية، وبتأمين الزاد الثقافي للمواطن العربي، وبناء الأمن الثقافي على نحو متين.

إن أثر الصناعات الثقافية في مستقبل الأمن الثقافي العربي يفرض علينا البدء بإنشاء هذه الصناعات، ووضعها موضع الصدارة من اهتماماتنا السياسية والاقتصادية. ولاأشك في أن جامعة الدول العربية تحتلّ في هذا الحقل، كما هي حالها في حقول العمل الثقافي العربي المشترك الأخرى، مكانة مهمّة هي، في رأيي، مكانة التخطيط والتوجيه وإبقاء قضية الصناعات الثقافية حيّة في الوجدان العربي. لأن العمل الثقافي العربي المشترك يملك خلفية نظرية فكرية واضحة ماثلة في الخطة الشاملة للثقافة العربية، ولكنه يحتاج إلى تجسيدها تجسيداً واقعياً علمياً. ذلك أن إذاعة موضوع الصناعات الثقافية في الوطن العربي من خلال المحاضرات والندوات القومية أمر ضروري، ولكنّ العمل الجليل لجامعة الدول العربية يكمن في التخطيط للصناعات المشتركة، وفي متابعة تنفيذها ونقدها وجودته. والظن بأن هذا التخطيط محكوم بالنقاط التالية:

النقطة الأولى: لن تكون الصناعات الثقافية العربية مفيدة إذا لم تستند

إلى القوى البشرية العربية ، وتعتمد منظور الاكتفاء الذاتي . ومعنى ذلك أن التخطيط لهذه الصناعات لابدَّ من أن يبدأ بدراسات هدفها تعرُّف الإمكانات البشرية العربية في حقول الصناعات الثقافية كافّة ، وتعرُّف الموادّ الأولية المتوافرة لهذه الصناعات في الوطن العربي . فإذا كانت الإمكانات البشرية ضعيفة وجب البدء بإعداد جيل من الفنّيين المدرَّبين ، وافتتاح المعاهد القومية والقُطْرية التي تلبّي حاجة هذا الإعداد نظرياً وتطبيقياً . وإذا كانت الموادّ الأولية ، في هذا الحقل أوذاك ، معدومة وجب التخلّي عن هذا الفرع من الصناعات الثقافية والاهتمام بآخر تتوافر لدينا موادّه الأولية . فصناعة الورق- على سبيل التمثيل لاالحصر - تملك مقوّمات نهوضها ، تبعاً لامتلاك عدد من الدول العربية نباتات (كالحلفاء مثلاً) تُصنَع منها عجينة الورق . كما تتوافر كمّيات كبيرة من الورق المستعمل القابل لإعادة التصنيع ... والمهمّ في ذلك كله أن تنهض الصناعات الثقافية على قاعدة علمية رائدها التخطيط السليم ، وهدفها معرفة الإمكانات العربية .

النقطة الثانية : لن تكون الصناعات الثقافية مفيدة إذا كان هدف التخطيط بلوغ مرحلة تصنيع وسائل النشر والإنتاج كلها . ذلك أننا لانرنو إلى منافسة الدول الصناعية الكبرى ، بل نسعى إلى الإسهام في الحضارة العالمية في حدود إمكاناتنا وقدراتنا الذاتية . والحضارة العالمية جهد مشترك ، يُسهم كلٌّ فيه بنصيب . كما أننا لانريد الانعزال عن العالم ، والاكتفاء الذاتي بصناعاتنا ، بل نسعى إلى تصنيع وسائل نحتاج إليها في تنمية ثقافتنا العربية الإسلامية ، وفي المحافظة على هويّتنا الحضارية ، وفي بناء أمتنا الثقافي . وليس تصنيع الوسائل كلها هدفاً مقبولاً في الوقت الراهن ، بل هو هدف طموح ، يفوق إمكاناتنا ، ويقفز فوق واقعنا ، ويبدو شيئاً من أحلام المتخلّفين . وماهو واقعي علمي يتلخّص في أن نملك (استراتيجية) واضحة محدَّدة في حقل الصناعات الثقافية ، تحقّق على مراحل عدّة ، وتنطلق من معرفة بطبيعة الواقع العربي الراهن وإمكاناته .

النقطة الثالثة: لن تكون الصناعات الثقافية مفيدة إذا لم تكن جيّدة. والجودة معيار أساسي تفتقر إليه بعض صناعاتنا العربية، بحيث يسمح التصنيع السيّىء بإبقاء الجودة مرتبطة بالصناعة الأجنبية الوافدة. وليست هناك تبعية أكثر بلاغة من أن يثق العربي بالصناعة الأجنبية ويُقْبل عليها، ويهمل صناعته لإيمانه برداءتها ومحدوديّتها. إن الجودة معيار أساسي، يحتاج إلى ضبط حازم، لاتخلّ به القرارات السياسية، ولاالتّعلاّت الوطنية والقومية، لأن التهاون يعني الإبقاء على سيادة الصناعات الأجنبية. وقد آن الأوان للثقة بالصانع العربي وبأن إنتاجه لايقلّ جودة عن أي صانع في العالم.

النقطة الرابعة: لن تكون الصناعات الثقافية مفيدة إذا لم تُدْرسَ تكلفتها المالية دراسة علمية دقيقة. ذلك أن تجربة التصنيع العربية علّمتنا أن تكلفة المادة المصنَّعة عربياً أكثر ارتفاعاً من تكلفة المادة نفسها إذا تمَّ استيرادها من بلد أجنبي. وقد طُرحت في العقدين الأخيرين تعليلات شتى لهذه الظاهرة، أبرزها عدم غياب هذا الأمر عن الحكومات العربية، ورغبتها في الإبقاء عليه لأنه كفيل بتشغيل اليد العاملة العربية، وتوفير العملات الصعبة، وكسر جوانب من الاحتكارات الأجنبية. ولاأعتقد بأن هذا التعليل سليم، لأن دراسة التكلفة والجدوى عمل علمي صرف، يوفّر للتصنيع فرص تشغيل اليد العاملة دون بطالة مقنّعة، ويوفّر للاقتصاد العربي الأزدهار، ويرفع قيمة العملات العربية، مما يُفْقد العملات الأجنبية بريقها كله أوبعضه. هل يعقل أن يُكلِّف تصنيعنا الطنّ الواحد من الورق اثنين وأربعين دولاراً، في حين يُكلِّف استيراده نحواً من خمسمائة دولار، ومع ذلك نبقى نستورد ولانلجأ إلى التصنيع العربي؟.

ج- الحوار الثقافي:

لايعني الأمن الثقافي أن تنعزل الثقافة العربية عن العالم، وتتخلّى عن مضمونها الإنساني النبيل، بل يعني - بعد المحافظة على الهويّة الحضارية -

الإسهام في الحضارة العالمية بتحويلها من اتجاهها المادي السائد حالياً إلى اتجاه انساني شامل. ولاشكّ في أن هذا الهدف أصبح ضرورياً بعد الإختراعات الجديدة في وسائل الاتصال والنشر. ولاتستطيع الثقافة العربية وحدها تحويل الاتجاه السائد في الثقافة العالمية، لأنها غير قادرة على ذلك. كما أنها ليست الثقافة الوحيدة المعنية بموضوع المحافظة على هويّتها وأمنها الثقافي. فهناك ثقافات أخرى مهدَّدة بالتبعية والهيمنة، ومن صالحها ألاتصبح الثقافة سلعة ووسيلة للسيطرة. ومن ثمّ ترنو إلى التعاون مع الثقافات المماثلة في الهدف. والأسلوب السليم للتعاون هو الحوار الثقافي المتكافىء الذي يزيد المتحاورين عمقاً وأصالة، ويجعلهم قوة عالمية قادرة على تحقيق الهدف المشترك.

ومن البديهي أن تتجه أنظار العرب إلى الحوار الثقافي مع إفريقيا قبل أسيا، ومع الدول الإفريقية المرتبطة بالثقافة العربية قبل الدول الإفريقية البعيدة عنها، ومع الدول الآسيوية المرتبطة بالإسلام قبل الدول الآسيوية البعيدة عنه ... ومسوّغ ذلك واضح، هو أن الصلات التاريخية والدينية تُمهّد للحوار الثقافي وتجعله أكثر يسراً. وقد أسهمت جامعة الدول العربية إسهاماً واضحاً في الحوار مع إفريقيا[٣٠]، فأنشأت (معهد الخرطوم الدولي للغة العربية) (١٩٧٤)، بغية إعداد الاختصاصيين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. كما أنشأت (صندوق تنمية الثقافة العربية في الخارج) (١٩٧٨). ومازال الجهد متصلاً، ولكنه بطيء يحتاج إلى تنمية في العقود القابلة، لأن مرحلة التعريف بالعلاقات الثقافية العربية الإفريقية استنفدت أغراضها بإثباتها الصلات التاريخية والدينية بين هاتين الثقافتين، وبات من الواجب تجديد هذه الصلات، وترسيخها، وتوجيهها نحو الأهداف المشتركة للثقافتين. وهذا يعني أننا نحتاج إلى مرحلة جديدة تبادر جامعة الدول العربية بالتخطيط لهالتحقيق هذه الأهداف، ولدرء مخاطر التسلّل الصهيوني والغربي إلى هذه القارة الصديقة، وإعاقة سعي الغرب عموماً إلى

قطع صلات الأفارقة بالثقافة العربية والدين الإسلامي، من خلال التبشير ونشر اللغات الأجنبية ومحو الشخصية الثقافية الإفريقية العريقة.

إن الحوار الثقافي العربي الإفريقي ضرورة لتكوين قاعدة متينة لأمن الثقافتين معاً. إذ إن الثقافة العربية لاتهدف إلى السيطرة على الثقافة الإفريقية وإن كان لها في إفريقيا تاريخ قديم عززه الدين الإسلامي الذي انتشر في مناطق واسعة من هذه القارة. ذلك أن النزوع الإنساني في الثقافة العربية يجعل الهدف من الحوار الثقافي الإسهام في وضوح الهويّتين العربية والإفريقية، وتماسكهما أمام محاولات الاستلاب الفكري والهيمنة الغربية. ومن ثمّ كان التكافؤ هدفاً معلناً للحوار الثقافي، وغاية من غاياته النبيلة، لأنه سبيل من سبل التكامل المؤدّية إلى الأمن الثقافي، ومحطة انطلاق إلى الثقافات الآسيوية، وتعزيز إنساني للحضارات المتحاورة كلها.

* * *

وبعد، فإن تحليل العمل الثقافي المشترك من صدمة الحداثة إلى المستقبل قاد إلى وجهة نظر خاصة بالأمن الثقافي، هي قدرة جامعة الدول العربية في مناخ التجزئة السياسية على تحقيق خطوة ثقافية نوعية، مفادها بناء قاعدة ثقافية راسخة تُجسّد جوهر الخطة الشاملة للثقافة العربية. وهذه القاعدة لاتعني أن تحلّ جامعة الدول العربية، فتؤدي مالاتستطيع النهوض به، بل تعني – قياساً إلى نجاح الجامعة في وضع الخطة الشاملة للثقافة العربية – تهيئة أجهزة ووسائل وأعمال توفّر الظروف الموضوعية للإنسان العربي كي يتمكّن من النهوض بأعباء الأمن الثقافي العربي، وهو موضوع قومي مرتبط بمصير الأمة العربية ومستقبلها.

* * *

الإحـــالات:

١ – عهدت اللجنة إلى الدكتور عبد الرزاق السنهوري برئاسة لجنة الخبراء.

٢ – للاطلاع على هذه الصيغة انظر " المحاضر الختامية لجلسات دور الاجتماع العادي الثاني لمجلس الجامعة – الجلسة المنعقدة في ٢٧/ ١١/ ١٩٤٥ – مطبعة فتحي سكر القاهرة ١٩٤٩

٣– المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – هارون هاشم رشيد – مجلة (شؤون عربية) – العدد ١ – مارس آذار ١٩٨١ – ص ١٤٤

٤– المراد هنا: أن تتشكل في عاصمة كل دولة عربية لجنة تُعنَى بشؤون التعاون الثقافي.

٥– انشىء هذا المكتب في الرباط عام ١٩٦١ أول الأمر، ثم تبنّته جامعة الدول العربية عام ١٩٦٩ وأسندت إليه شؤون التعريب كلها. لمزيد من التفصيل انظر: حقي، د. ممدوح (مكتب تنسيق التعريب) – مجلة (شؤون عربية) – العدد ١١ – يناير / كانون الثاني ١٩٨٢.

٦– وافق مجلس جامعة الدول العربية في ٢١/ ٥/ ١٩٦٤ على ميثاق الوحدة الثقافية وعلى دستور المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

٧– من ذلك: مؤتمر التعليم الإلزامي الأول (١٩٥٦).

٨– من هذه الحلقات: الدورة الأولى لحلقات الدراسات الاجتماعية (١٩٤٩) – حلقة الأبحاث التربوية الأولى (١٩٥٥) – حلقة مشكلات التعليم الجامعي (١٩٦١) – حلقة تيسير تداول الكتاب العربي (١٩٦١)...

٩– نص الدكتور عبد الله عبد الدايم على قلة الجهود المبذولة في ميدان الأهداف التربوية والفلسفة التربوية. انظر: ص ٤٦ – يونيو/ حزيران ١٩٨٦.

١٠- الخطة الشاملة للثقافة العربية - الط ٢ - ١٩٩٠ - ص ٧٧ .

١١- المرجع السابق - ص ٦٧

١٢- للتفصيل انظر : الخطة الشاملة للثقافة العربية - الط ٢- ص ٦٤,٦٥

١٣- ماوضعته بين قوسين مستمد من أهداف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

١٤- انظر : الخطة الشاملة للثقافة العربية - الط ٢ - ص ٦٤

١٥- المحاور السبعة مستمدة من الخطة الشاملة للثقافة العربية - الط ٢ - ص ٤٧ .

١٦- انظر : الخطة الشاملة للثقافة العربية - الط ٢- ص ١٤٠ ومابعد .

١٧- للتفصيل انظر ص ١١ من : حجازي ،د. مصطفى - التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور - معهد الإنماء العربي - بيروت- الط ٢- ١٩٨٠ .

١٨- للتفصيل انظر ص ١٩٩ ومابعد من : محمد ، عبد الغفار رشاد - الجامعة العربية وإمكانية بناء رأي عام عربي مستنير - مجلة (شؤون عربية) - العدد ٣٧ - مارس / آذار ١٩٨٤

١٩- الخطة الشاملة للثقافة العربية - ص ١٤٣ .

٢٠- الجامعة العربية وإعادة التنشئة الثقافية : التحديات والمواجهة - علي فهمي - مجلة (شؤون عربية) - العدد ٣٧ - مارس آذار ١٩٨٤ - ص ١٧٠

٢١- قدم مصطفى حجازي في كتابه (التخلف الاجتماعي) تحليلاً جيداً لمحاولات الإنسان العربي السيطرة الخرافية على حاضره. انظر ص ١٤٣ ومابعد.

٢٢- انظر حول السياسة الرشيدة للتربية، وخصوصاً وعيها بمحاسن

التقنيات الحديثة ومساوئها المحتملة قبل استخدامها، ص ١٨٤ من : المصمودي، د. مصطفى - النظام الإعلامي الجديد - عالم المعرفة ٩٤- الكويت ١٩٨٥ .

٢٣- أقرّ المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في دورته الأولى غير العادية في الخرطوم عام ١٩٧٨ استراتيجية تطوير التربية العربية، والاستراتيجية العربية لمحو الأميّة وتعليم الكبار .

٢٤- انظر ص ١٢ ، ٢٢ من : صابر ، د. محيي الدين - نحو استراتيجية للثقافة العربية - مجلة (شؤون عربية) العدد ١٥ - مايو / أيار ١٩٨٢

٢٥- مطالب المستقبل العربي - قسطنطين زريق - المرجع السابق - ص ١٤ .

٢٦- الخطة الشاملة للثقافة العربية - ص ٧٣ .

٢٧- للتفصيل انظر ١٨٩ ومابعد من : الخطة الشاملة للثقافة العربية .

٢٨- يستهلك الوطن العربي سنوياً (١٦٢ ألف طن) من ورق الصحف ، وسيرتفع هذا الاستهلاك مع نهاية القرن العشرين إلى أكثر من مليون طن سنوياً . انظر المرجع السابق - ص ١٩٠

٢٩- الخطة الشاملة للثقافة العربية - ١٩٢ .

٣٠- من دلالات ذلك تركيز مجلة (شؤون عربية) على نشر الدراسات الخاصة بالحوار الثقافي مع إفريقيا . انظر على سبيل التمثيل لاالحصر :

- العدد ٢- أبريل / نيسان ١٩٨١ . وهو يضم دراسة الدكتور محيي الدين صابر : إفريقيا والثقافة العربية .

- العدد ١٢- فبراير/ شباط ١٩٨٢ . وهو يضم خمس دراسات عن العلاقات العربية الإفريقية .

- العدد ٣٢ - اكتوبر / تشرين الأول ١٩٨٣ . وهو يضم ملفاً عن القضايا العربية الإفريقية ، فيه خمس دراسات .

ويحتل الموضوع نفسه خارج جامعة الدول العربية القدر نفسه من الاهتمام . انظر كتاب : العرب وإفريقيا - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٤ .

صورة الإنسان المغترب في التحليل النفسي - الجديد[1]

تأليف : إريك فروم
ترجمة: ثائر ديب

- قيم التحليل النفسي الفرويدي وغاياته:

مَثَّل التحليل النفسي تعبيراً مميّزاً عن أزمة الإنسان الحديث الروحيّة ومحاولةً لإيجاد حلٍّ لها في الوقت ذاته. ويتجلّى هذان الجانبان على نحو واضح في التطورات التي شهدها التحليل النفسي

(*) ثائر ديب: باحث من سورية، يعمل في مجال الترجمة، له عدة مؤلفات مترجمة عن اللغة الانكليزية، من أهمها: «نظرية الأدب».

باتجاه ما أُطلق عليه اسم التحليل النفسي «الإنسانوي» أو «الوجودي». غير أنني قبل أن أعْرِض لمفاهيمي «الإنسانويّة» الخاصة، أريد أن أبيّن أنّ منظومة فرويد، على النقيض من الافتراض الشائع، هي منظومة تتعالى على مفهوم «المرض» و «المداواة» وتُعنى بـ «خلاص» الإنسان، لابعلاج المرضى الذين اختلّت عقولهم وحسب. فحين ننظر نظرةً سطحيةً، يبدو فرويد بوصفه مبدعاً لعلاج جديد للمرض العقلي، ويبدو وكأنه قد كرّس لهذا الأمر اهتمامه الأساسيّ وجلّ جهوده. أمّا حين ننظر عن كثب وبمزيد من التمعّن، فإننا نجد خلف مفهوم المعالجة الطبية الهادفة إلى شفاء مرض العُصَاب اهتماماً مغايراً تماماً، نادراً ماعبّر عنه فرويد، وربما نادراً ماكان واعياً حتى بالنسبة له. وهذا المفهوم الخفيّ، أو الضمني، لايُعنى في المقام الأول بمداواة المرض العقلي، بل بشيء يتعالى على مفهوم المرض والمداواة. فما هو هذا الشيء؟ وماهي طبيعة «الحركة التحليلية النفسية» التي أسسها فرويد؟ وماهي رؤية فرويد لمستقبل الإنسان؟ وماهي العقيدة أو «الدوغما» التي قامت عليها حركته؟

لعلّ أوضح إجابة يقدّمها فرويد عن هذه الأسئلة هي في قوله: «حيثما يكون الهو ينبغي أن يكون الأنا». فما يرمي إليه فرويد هو سيطرة العقل على الأهواء الواعية واللاواعية؛ أي تحرير الإنسان من سيطرة اللاوعي بما يمتلك الإنسان ذاته من قدرات وإمكانات. ولكي يسيطر الإنسان على مافي داخله من قوىً حقّة، أي معرفة الواقع؛ فهذه المعرفة هي بالنسبة له ذلك النور الهادي الذي لايملك الإنسان فوق هذه البسيطة سواه. والحقّ أنّ هذه الغاية هي الغاية التقليدية التي سَعَت وراءها العقلانية، وفلسفة الأنوار، والأخلاق البيوريتانية. إلا أنّ الدين والفلسفة طرحا هذه الغاية المتعلّقة بضبط النفس والتحكّم بها على نحو يمكن وصفه بالطوباوي، في حين كان فرويد - وكما عبّر هو نفسه - أول من أقامها على أساس علمي (من خلال اكتشافه اللاوعي)، وكان بالتالي أول من بيّن طريقة تحقيقها.

ومع أنَّ فرويد يمثّل ذروة العقلانية الغربية، فإنَّ عبقريته تكمن في تغلّبه على مافي هذه العقلانية من أوجه زائفة ونزوع تفاؤلي سطحيّ، كما تكمن في توليفه بين العقلانية والرومانسية، تلك الحركة التي وقفت في القرن التاسع عشر في تعارض مع العقلانية من خلال اهتمامها بالجانب العاطفي اللاعقلاني لدى الإنسان وإجلالها له[٢].

وحتى فيما يتعلق بمعالجة الفرد، فإنَّ فرويد كان مهتماً أيضاً بهدف فلسفي وأخلاقيّ أكثر ممّا نظن. فهو في **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي** يتحدث عن تلك المحاولات التي تقوم بها بعض الرياضات الصوفيّة لإحداث تحوّل جوهريّ في الشخصية، ويتابع قائلاً: «علينا أن نعترف أنَّ الجهود العلاجية التي قام بها التحليل النفسي تنصبّ على هذه النقطة ذاتها. فهي ترمي إلى تعزيز الأنا وتقويته، وجَعْله أكثر استقلالاً عن **الأنا الأعلى**، فضلاً عن توسيع المدى الذي يسيطر عليه، بحيث يمكن أن يضمّ إليه أجزاءً جديدة من الهو. فحيثما يكون الهو ينبغي أن يكون الأنا. وهذا عمل ثقافيّ شأنه شأن استصلاح خليج زويدرزي»[٣]. وبهذه النبرة ذاتها يتحدّث فرويد عن العلاج التحليلي النفسي بوصفه يقوم على «**تحرير الكائن البشري** من أعراضه العصابية، ومن حالات الكفّ والشذوذ في طبعه»[٤]. وهو يرى أيضاً أنَّ دور المحلّل يتعالى على دور الطبيب الذي «يداوي» المريض. فالمحلّل، بالنسبة لفرويد، «ينبغي أن يكون في موقع سامٍ بمعنىً ما، إذا ماأراد أن يعمل بوصفه قدوةً ومثالاً للمريض في وضعيات تحليلية معينة، أو بوصفه معلّماً في وضعيات أخرى»[٥]. ويقول فرويد أخيراً «علينا ألا ننسى أنَّ العلاقة بين المحلّل والمريض قائمة على حبّ الحقيقة، أيْ على الاعتراف بالواقع، مما يضع حداً لكلّ أنواع الخجل والخداع»[٦].

وثمّة جوانب أخرى في تصوّر فرويد للتحليل النفسي تتعالى على الفكرة التقليدية الخاصة بالمرض والمداواة. والمطّلعون على الفكر الشرقيّ، وعلى بوذية زِنْ بصورة خاصة، سيلاحظون أنَّ الجوانب التي أزْمعُ على

ذكرها قريبة من مفاهيم العقل الشرقيّ وأفكاره. وأول ماينبغي ذكره هنا هو مفهوم فرويد الخاص بالمعرفة وماتُفضي إليه من تحوّل وتغيّر، وبضرورة عدم الفصل بين النظرية والممارسة، وتحويل المرء نفسه في فعل المعرفة ذاته. ولاحاجة هنا للتأكيد على المسافة التي تفصل هذا المفهوم عن مفاهيم علم النفس العلمي سواء في زمن فرويد أو في زمننا، حيث تبقى المعرفة معرفةً نظرية دون أن يكون لها أي دور تحويليّ تمارسه على العارف.

والجانب الآخر من جوانب الصلة الوثيقة بين منهج فرويد و «الفكر الشرقيّ»، وخاصةً بوذية زن[٧]، يتمثّل في أنّ فرويد لم يشاطرنا ذلك التقييم الرفيع لمنظومتنا الفكرية الواعية، وهو التقييم الذي يميّز الإنسان الغربيّ إلى حدّ بعيد. وعلى العكس، فقد اعتقد فرويد أنّ فكرنا الواعي ليس إلا جزءاً يسيراً من السيرورة النفسية الجارية في داخلنا، بل الجزء الأقلّ شأناً بالمقارنة مع القوة الهائلة التي تمتلكها تلك المصادر العمياء واللاعقلانية واللاواعية الموجودة في داخل كلّ منا. وحين كان فرويد يسعى للتوصّل إلى الطبيعة الفعلية لشخص ما، كان يضع نصب عينيه اختراق منظومة الفكر الواعي، من خلال تقنية التداعي الحرّ التي جاء بها. فالتداعي الحرّ هو تقنية تلتفّ على الفكر المنطقي، الواعي، التقليدي وتفضي إلى مصدر جديد من مصادر الشخصية هو اللاوعي. وبصرف النظر عن النقد الذي يمكن توجيهه إلى محتويات اللاوعي الفرويدي، تبقى الحقيقة أنّ فرويد بإلحاحه على التداعي الحرّ مقابل التفكير المنطقي قد تخطّى طريقة التفكير الغربية العقلانية والتقليدية في نقطة أساسية، وخطا باتجاه كان الفكر الشرقيّ قد شقّه وسار فيه أشواطاً بعيدة.

وتبقى هناك نقطة أخرى من نقاط التمايز الجذري بين فرويد والموقف الغربي المعاصر. فقد كان فرويد مستعداً للانخراط في تحليل شخص ما على مدى سنة، أو اثنتين، أو ثلاث، أو أربع، أو خمس، بل وأكثر. وكان هذا الأمر سبباً لكثير من النقد الذي تعرّض له. ولاحاجة للقول هنا إنّ على المرء

أن يسعى إلى جعل التحليل فعّالاً قدر الإمكان ومهما كلف الأمر، وماأودّ التشديد عليه هو أنّ فرويد قد كانت لديه الشجاعة للقول إنّ المرء قد يقضي سنوات عديدة بلا طائل مع شخص واحد وحيد وهو يساعده على فهم نفسه ليس إلا. فلو نظرنا إلى ذلك من منظار المنفعة، والخسارة والربح، لبدا ضَرْباً من العبث بلا معنى، في حين أنّ الزمن الذي يستغرقه مثل هذا التحليل المديد لايعود جديراً بالذكر إذا ماقورن بـ الأثر الإجتماعي المترتّب على تغيّر يطرأ على هذا الشخص الواحد. وهكذا فإنّ منهج فرويد لايكتسي كامل معناه ودلالته إلا حين نتعالى على مفهوم «القيمة» الحديث، وعلى المفهوم السائد عن العلاقة بين الوسائل والغايات؛ فحين نعتبر أنّ من غير الممكن مقايسة الكائن البشري مع أي شيء آخر، وأنّ انعتاقه، وكينونته الحقّة، واستنارته، أو أيّ مصطلح آخر نستخدمه، هي بحدّ ذاتها أشدّ الأمور أهمية، لايعود من الممكن أن نربط ربطاً كمياً بين هذه الغاية وأي قَدْرٍ من الوقت والمال، إذ تصبح هذه الغاية أسمى مما لايُقاس. وهكذا، فإن تلك الرؤيا والشجاعة اللتين دفعتا فرويد إلى ابتكار منهج يشتمل على مثل هذا الاهتمام المديد بشخص ما كانت بمثابة تجلٍّ لموقف يتعالى على الفكر الغربي في جانب من جوانبه المهمة.

بيد أنّ الملاحظات السابقة لاتعني أنّ فرويد كان قريباً في مقاصده ونواياه الواعية من الفكر الشرقي أو من فكر بوذية زِنْ على وجه الخصوص. فكثير من العناصر التي أشرت إليها هي في فكر فرويد عناصر ضمنية أكثر منها صريحة، ولاواعية أكثر منها واعية. وفرويد هو ابن الحضارة الغربية بالمعنى العميق للكلمة، وهو ابن فكر القرن الثامن عشر والتاسع عشر خاصةً، الأمر الذي يبعده عن الفكر الشرقي كما تعبّر عنه بوذية زِنْ، حتى ولو كان مألوفاً لديه. وصورة الإنسان عند فرويد هي من ملامحها الأساسية تلك الصورة التي قدّمها اقتصاديو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفلاسفتهما، حيث رأوا في الإنسان ذلك الكائن التنافسي، المنعزل، الذي

لاتربطه بالآخرين سوى ضرورة التبادل بغية إرضاء الحاجات الاقتصادية والغريزية . والإنسان عند فرويد هو آلة يديرها الليبيدو ، وينظمها مبدأ الإبقاء على إثارة هذا الليبيدو في حدّها الأدنى ، وهو أيضاً متمركز على أناه ، فلا يرتبط بالآخرين إلا بضرورة إشباع الرغبات الغريزية المتبادلة . واللذّة ، تبعاً لفرويد ، تعني التخلّص من التوتر ، وليس تجربة المتعة . وهكذا تمّ النظر إلى الإنسان بوصفه منشطراً بين فكره وعواطفه ، فالإنسان ليس الإنسان الكلّي بل الذات المفكّرة لدى فلاسفة الأنوار ، أما الحبّ الأخوي فحاجة غير معقولة ، تناقض الواقع ، وتجربة صوفية تعبّر عن نكوص إلى النرجسية الطفلية .

ما أريد قوله هو أنه على الرغم من هذه التعارضات مع بوذية زِنْ ، فإنّ في منظومة فرويد عناصر تتعالى على المفاهيم التقليدية الخاصة بالمرض والمداواة ، وعلى المفاهيم العقلانية التقليدية الخاصة بالوعي ، وهي عناصر تفضي إلى تطور التحليل النفسي باتجاه مزيد من الألفة المباشرة والإيجابية مع الفكر البوذي الزنّي .

لقد كان التغيّر في نوعية المرضى الذين يلتمسون التحليل النفسي والتغيير في نوعية مشاكلهم واحداً من الأسباب الهامة لما طرأ على التحليل النفسي من تطور . ففي بداية القرن العشرين كان من يأتون إلى الطبيب النفساني أناساً يعانون من **أعراض** معينة ، كذراع مشلولة ، أو عرض وسواسي مثل الاغتسال الإجباري المتكرر ، أو أفكار هجاسية لايستطيعون التخلص منها . وبعبارة أخرى ، فقد كانوا «مرضى» بالمعنى الطبيّ لهذه الكلمة ؛ أي أنّ لديهم مايحول دون أدائهم لوظائفهم الإجتماعية على النحو الذي يؤديها به مَنْ نَصِفُهُ بالشخص السويّ . ولّما كانت معاناتهم هي هذه المعاناة ، فإنّ مفهومهم عن المداواة كان متماشياً مع مفهومهم عن المرض ، فكانوا يريدون التخلّص من الأعراض ، وكان مفهومهم عن «الصحّة» يعني غياب المرض . وهكذا كانت بغيتهم أن يكونوا سليمين مثل الشخص

العاديّ، أو ألا يكونوا أكثر تعاسةً واضطراباً من هذا الشخص العادي في مجتمعنا.

ولايزال هؤلاء المرضى يأتون إلى المحلّل النفساني اليوم طالبين عونه. ولايزال التحليل النفسي بالنسبة لهم نوعاً من العلاج الهادف إلى إزالة أعراضهم وتمكينهم من أداء وظائفهم الإجتماعية. إلا أنّهم ماعادوا يشكّلون الغالبية بين زبائن المحلّل النفساني، منهم الأقلية اليوم- ليس لأنّ عددهم المطلق أصبح أقلّ من السابق، بل لأنّ عددهم أقلّ نسبياً من عدد «المرضى» الجدد الذين لم تتعطل وظائفهم الإجتماعية وليسوا مرضى بالمعنى العادي للكلمة لكنهم يعانون من «مرض العصر» أو التوعّك، أو الموات الداخلي. وهؤلاء المرضى الجدد يأتون إلى المحلّل النفّساني دون أن يعرفوا ماالذي يعانون منه حقاً. إنهم يشكون من الهمود، أو الأرق، أو التعاسة في الزواج، أو انعدام المتعة في العمل، أو غير ذلك من الاضطرابات الكثيرة الأخرى. وهم يعتقدون في العادة أنّ هذا العَرَض المحدد أو ذاك هو المشكلة التي إذا ماتخلّصوا منها عاد وضعهم إلى مايرام. وهم لايرون في العادة أنّ مشكلتهم ليست الهمود، أو الأرق، أو الزواج، أو العمل، ولايرون أن شكاياتهم الكثيرة هذه ليست سوى الشكل الواعي الذي تتيح ثقافتنا من خلاله التعبير عن شيء أعمق من ذلك بكثير، شيء مشترك بين مختلف البشر الذين يعتقدون على مستوى الوعي أنهم يعانون من هذا العَرَض أو ذاك. وهذه المعاناة المشتركة هي الاغتراب عن الذات، وعن الأقران، وعن الطبيعة؛ وهي الإحساس بأنّ الحياة تتسرّب من بين الأصابع كالرمال، وأنّ الموت سيأتي قبل أن يكون المرء قد عاش حقّاً، وأنّ الوفرة التي يعيش فيها لاتوفّر له البهجة.

أيّ عون، إذاً، يمكن أن يقدّمه التحليل النفسي لأولئك الذين يعانون من «مرض العصر»؟ لابدّ لهذا العون من أن يكون مختلفاً عن «المداواة» التي ترتكز على إزالة الأعراض والتي يُقَدّمُ لأولئك العاجزين عن القيام

بوظائفهم الإجتماعية، ذلك أنّ «المداواة»، بالنسبة لمن يعانون الاغتراب، لاتقوم على **غياب المرض** وإنما على **حضور الكينونة الحقّة**.

بيد أنّ مصاعب جمّة تعترضنا في تعريف الكينونة الحقّة. فإذا مابقينا في اطار المنظومة الفرويدية، وجدنا أنّ هذا التعريف يتوسّل مصطلحات نظرية الليبيدو، فتبدو هذه الكينونة بوصفها القدرة على أداء الوظيفة الجنسية أداءً كاملاً، أو بوصفها، من زاوية أخرى، إدراك الوضعية الأوديبية الخفيّة. وهذان التعريفان لايتجاوزان، باعتقادي، سطح المشكلة الحقيقية التي ينطوي عليها الوجود البشري وسعي الإنسان الكلّي خلف كينونته الحقّة. وأية محاولة في تقديم إجابة حذرة على مسألة الكينونة الحقّة لابدّ لها أن تتعالى على الإطار المرجعي الفرويدي وتفضي إلى مناقشة مفهوم أساسي هو الوجود الإنساني الذي يشكّل أساس التحليل النفسي الإنسانويّ، وذلك بصرف النظر عن مدى كمال هذه المناقشة، فبهذه الطريقة وحدها يمكن أن تضع أساساً للمقارنة بين التحليل النفسي وفكر بوذية زن.

- **الكينونة الحقّة واتجاهات التطور النفسي للإنسان:**

يمكن أن نعرّف الكينونة الحقّة مبدئياً بأنها **كون الإنسان في انسجام مع طبيعته**. وإذا مامضينا إلى أبعد من هذه الصياغة الشكلية فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: ماهي الكينونة، في شروط الوجود البشرية؟ وماهي شروط الوجود البشرية؟

فالوجود البشري يطرح مشكلةً، ذلك أنّ الإنسان مقذوف في هذا العالم دون إرادته، وهو يؤخذ من هذا العالم دون إرادته. وبخلاف الحيوان، الذي تشتمل غرائزه على آلية «أساسية وجوهرية» للتلاؤم مع بيئته، والعيش ضمن الطبيعة على نحو كلّي، فإنّ الإنسان يفتقر إلى مثل هذه الآلية الغريزية، ولذا فهو **مضطر لأن يعيش حياته، لا أن يعيش من خلالها**. فهو في الطبيعة، لكنه **يتعالى عليها**؛ ذلك أنّ لديه إدراكاً لذاته، وهذا الإدراك لذاته بوصفه كياناً منفصلاً أو مستقلاً يدفعه إلى الشعور بأنه

وحيد، وضائع، وعاجز على نحو لايُطاق. كما يشعر أن مجرّد ولادته هي بمثابة المشكلة. ففي لحظة الولادة، تطرح الحياة على الإنسان سؤالاً، وعليه أن يجيب على هذا السؤال في كل لحظة؛ ومن يجيب ليس عقله، وليس جسده، بل هو، الشخص الذي يفكر ويحلم، ينام ويأكل، يبكي ويضحك، **الإنسان الكلّي**. فما السؤال الذي تطرحه الحياة؟ إنّه: كيف يمكن لنا أن نتغلّب على ماتخلقه تجربة الانفصال من معاناة، وحجز، وخجل، وكيف يمكن لنا أن نجد نوعاً من الوحدة في دواخلنا، ومع أقراننا، ومع الطبيعة؟ هذا هو السؤال الذي لابدّ للإنسان من أن يجيب عليه بصورة من الصور؟ حتى في حالة الجنون حيث يكون ثمة جواب من خلال الاستنكاف عن الواقع الخارجي، والعيش ضمن قوقعة الذات بصورة كليّة، مما يوفّر نوعاً من التغلّب على رعب الانفصال.

و **السؤال** هو ذاته على الدوام، أمّا **الأجوبة** فعديدة. ويمكن القول إنهما جوابان بصورة أساسية. الأول هو التغلّب على الانفصال وإيجاد الوحدة من خلال النكوص إلى حالة الوحدة التي كانت قائمة قبل نشوء الإدراك، أي قبل ولادة الإنسان. والثاني هو **الولادة الكاملة**، وتطوير الإدراك، والعقل، والقدرة على الحبّ، إلى حدّ يتعالى عنده المرء على الانشغال الأناني بالذات، ويبلغ حالة من الانسجام والتوحّد مع العالم.

ونحن حين نتحدث عن الولادة، نشير عادةً إلى حدث الولادة الفيزيولوجية التي تحصل بعد أشهر تسعة من الحمل. إلا أننا نبالغ بأهمية هذه الولادة من نواحٍ شتّى. فحياة الطفل خلال الأسبوع الأول من الولادة هي في العديد من الجوانب المهمة أشبه بالحياة داخل الرحم منها بحياة الرجل الراشد أو المرأة الراشدة. لكن الولادة تشتمل على جانب فريد، هو قطع حبل السرّة وشروع الطفل بممارسة فعاليته الأولى: التنفس. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، لايعود من الممكن القيام بأيّ قطع للروابط البدنية إلا إذا ترافق هذا القطع مع فعالية أصيلة.

الولادة، إذاً، ليست حدثاً واحداً، بل سيرورة. وغاية الحياة هي الولادة الكاملة، على الرغم من المأساة المتمثلة في أن معظمنا يموت قبل أن يولد هذه الولادة الكاملة. فأن تحيا يعني أن تولد في كل لحظة. أما الموت فهو يأتي حين تكفّ عن الولادة. ومع أنّ خلايانا هي في سيرورة من الولادة الفيزيولوجية المستمرة، إلا أنّ معظمنا يتوقف عن الولادة النفسية عند نقطة محددة. بل إن بعضنا يموت في لحظة الولادة ذاتها؛ فهم لا يواصلون الحياة إلا على المستوى الفيزيولوجي، أما ذهنياً فهم يتوقون للعودة إلى الرحم، إلى الأرض، إلى الظلام والموت، وهم مجانين أو يكادون. وثمة غيرهم ممن يقطعون شوطاً طويلاً على درب الحياة، لكنهم لا يستطيعون أن يقطعوا حبل السرّة قطعاً كاملاً؛ فيظلّون على ارتباط تعايشيّ أو تكافلي مع الأم، أو الأب، أو العائلة، أو العرق، أو الدولة، أو المكانة، أو المال، أو الآلهة، الخ؛ ولا يظهرون أبداً بوصفهم أنفسهم ولذا لا يولدون ولادة كاملة أبداً[٨].

ويمكن لمحاولة النكوص، بوصفها إجابة على سؤال الوجود، أن تتخذ أشكالاً عدّة، وما هو مشترك بين هذه الأشكال جميعاً هو أنها تخفق بالضرورة وتؤدي إلى مزيد من المعاناة. فما إن يغادر الإنسان تلك الوحدة قبل الإنسانية والفردوسية مع الطبيعة حتى يصبح عاجزاً عن الرجوع من حيث أتى، ذلك أنّ ثمة ملاكين بسيفين من نار يقطعان عليه طريق العودة، فلا يمكن لهذه العودة أن تتم سوى بالموت أو بالجنون.

وثمة مستويات عدّة يمكن للإنسان أن يجد عندها تلك الوحدة التي نكص باتجاهها، وهي مستويات عدّة من المرض وغياب العقل. فقد يتملكه هاجس العودة إلى الرحم، إلى الأرض الأم، إلى الموت، حتى إذا ما استغرقه هذا الهدف بكليته دون أن يعوقه شيء كانت النتيجة هي الانتحار أو الجنون. أمّا الشكل الأقلّ خطراً ومرضاً من أشكال هذا البحث النكوصي عن الوحدة فهو السعي إلى الارتباط الدائم بصدر الأم، أو يدها، أو بأوامر الأب. ويشير التباين بين هذه الأهداف المختلفة إلى تباين بين شخصيات

مختلفة، فالذي يظلّ مرتبطاً بصدر الأم هو الرضيع الاتكالي الأبدي، الذي يغمره شعور بالغبطة إذا ما أحبّه أحد، أو عُنِيَ به، أو حماه، أو كان محطّ إعجابه، فإذا ماتهدده الانفصال عن الأم المفعمة بالحب غمره القلق الذي لايُطاق. أما الذي يبقى مرتبطاً بأوامر الأب فقد يتميّز بقدر كبير من النشاط والمبادرة، لكنه لايبديه إلا في ظرف تحضر فيه السلطة لتملي عليه الأوامر، وتثيبه وتعاقبه. وثمة شكل آخر أيضاً من التوجّه النكوصي يتمثّل في السعي إلى التغلّب على الانفصال من خلال هوى التدمير الذي يطال كل شيء. وقد يأخذ هذا السعي شكل الرغبة بالتهام واجتياف كل شيء، أي اختبار العالم بوصفه طعاماً، أو تدمير كل الأشياء تدميراً كاملاً باستثناء شيء واحد هو ذاته. وبالطبع فإن هنالك شكلاً آخر، بعد، لمحاولة الشفاء من معاناة الانفصال يتمثّل في بناء المرء أناه الخاص، بوصفه «شيئاً» منفصلاً وحصيناً لايمكن دكّه. وعندها يختبر المرء ذاته بوصفها ملكيته الخاصة، وسلطته الخاصة، وهيبته الخاصة، وفكره الخاص.

أمّا خروج الفرد من هذا التوجّه النكوصي صوب الوحدة فيترافق مع تغلّب تدريجي على النرجسية. فالطفل المولود حديثاً لايدرك الواقع الموجود خارج ذاته، ولذا فإنه يشكّل مع حلمة ثدي الأم وصدرها كلاً واحداً، ويكون في حالة سابقة على أي تفريق بين الذات والموضوع. وبعد فترة، تتطور لدى الطفل هذه القدرة على التمييز بين الذات والموضوع، لكنها لاتذهب في هذه المرحلة أبعد من إدراك الاختلاف بينه وبين ماهو غيره. أما بالمعنى العاطفي والوجداني، فإنّ التغلب على الموقف النرجسي الطاغي يحتاج إلى نضج كامل، إذا ماكان بالإمكان بلوغ هذه المرحلة أصلاً.

ويتجلّى الموقف النرجسي واضحاً في سلوك الأطفال والأشخاص العصابيين، لكنه موقف واعٍ لدى الأطفال بخلاف العصابيين. فالطفل لايقبل الواقع كما هو، بل كما يريد له أن يكون. فهو يحيا في رغباته، ونظرته إلى الواقع هي مايريد لهذا الواقع أن يكون عليه. فإذا لم تتحقق

رغباته، حَنَقٌ. ووظيفة حنقه هذا هي إجبار العالم (بتوسّط الأب والأم) على الاستجابة له. ويتحول هذا الموقف تحولاً بطيئاً وتدريجياً في حالة التطور السوي ليحلّ محلّه موقف ناضج يدرك الواقع، ويقبل قوانينه ويخضع للضرورة. أما العصابي فلا يبلغ هذا الحدّ، ولايتخلى أبداً عن تفسيره النرجسي للواقع. فهو يلحّ على ضرورة توافق الواقع مع أفكاره، وحين يدرك أن الأمر ليس كذلك، فإنه إما أن يرتكس بنزوة تهدف إلى إجبار الواقع على التماشي مع الرغبة (أي إلى اجتراح المستحيل) أو بشعور بالخَوَر والعجز لأنه لايستطيع تحقيق المستحيل. وفكرة هذا الشخص عن الحرية هي فكرة القدرة الكلّية النرجسية، سواء كان يعي ذلك أم لايعيه، في حين أن فكرة الحرية لدى الشخص الناضج تماماً هي فكرة معرفة الواقع وقوانينه والعمل من ضمن قوانين الضرورة، بربط الذات بالعالم ربطاً مثمراً عبر فهم هذا العالم بالقوى الذاتية الفكرية والعاطفية الخاصة.

وهذه الغايات المختلفة وسبل تحقيقها ليست منظومات **فكرية** بالدرجة الأولى، وإنّما سُبُل للكينونة مختلفة، وإجابات مختلفة يجيب بها الإنسان الكلّي عن السؤال الذي تطرحه عليه الحياة. وهي الإجابات ذاتها التي قدّمتها المنظومات الدينية المختلفة التي عرفها تاريخ الأديان. فمنذ أكل البدائي اللحم الآدمي وحتى بوذية زنْ، لم يقدّم الجنس البشري سوى بضع إجابات على سؤال الوجود، هي الإجابات التي يقدّم كلٌّ منا في حياته واحداً منها. والاعتقاد السائد في ثقافتنا الغربية هو أننا نقدّم إجابة الديانة المسيحية أو اليهودية، أو إجابة الإلحاد والتنوير، لكننا لو استطعنا التقاط صورة شعاعية لذهن كلّ منا، لوجدنا الكثير من أنصار أكل اللحوم الآدمية، والكثير من عبدة الطواطم، والكثير من عَبَدَة الأوثان على اختلاف أنواعها، والقليل من المسيحيين، واليهود، والبوذيين، والتاويين. إنّ الدين هو الإجابة المصوغة والرصينة عن سؤال وجود الإنسان، ولأنّ من الممكن التشارك به في الوعي ومن خلال الشعيرة مع آخرين، فإنّ من الممكن حتى

للأديان الدنيا أن تخلق شعوراً بالمعقولية والأمن لمجرد المشاركة مع آخرين. أما حين ينتفي هذا التشارك، وتتعارض الرغبات النكوصية مع الوعي ومع المتطلبات الثقافية القائمة، فإنّ العصاب هو «الدين» السرّي، والفردي، الذي يسيطر.

ولكي نفهم المريض الفرد- أو أي كائن بشري- لابدّ أن نعرف الإجابة التي يقدّمها عن سؤال الوجود، أو بعبارة أخرى، لابدّ أن نعرف دينه الفردي، السرّي، الذي يكرّس له كل جهوده وأهوائه. فمعظم مانعتبره «مشاكل نفسية» ليس إلا عواقب ثانوية لهذه «الإجابة» الأساسية، ولذا فإنّ من العبث «مداواة» هذه العواقب قبل أن نعرف هذه الإجابة، أي دينه السرّي الخاص.

والسؤال الآن هو كيف يمكن لنا أن نعرّف الكينونة الحقّة في ضوء ذلك؟

الكينونة الحقّة هي تطور العقل تطوراً كاملاً. والعقل هنا ليس بمعنى الحكم الفكري المحض، بل بمعنى القبض على الحقيقة بـ «ترك الأشياء تكون» ماهي عليه (كما يقول هيدغر). والكينونة الحقّة لاتكون ممكنةً إلا بقدر مايتغلّب الإنسان على نرجسيته، وبقدر مايكون منفتحاً، ومستجيباً، وحساساً، ويقظاً، وفارغاً (بالمعنى الذي لهذه الكلمة في بوذية زن). والكينونة الحقّة تعني الارتباط العاطفي التام بالإنسان والطبيعة، والتغلّب على الانفصال والاغتراب، والتوصّل إلى حالة من التوحّد مع كلّ الموجودات، في الوقت الذي أختبر فيه ذاتي بوصفها كياناً مستقلاً هو أنا الفرد. والكينونة الحقّة تعني الولادة الكاملة، وأن يصير المرء ماتتيح له قدراته وإمكاناته أن يصير؛ وهي تعني امتلاك القدرة على الفرح والحزن، وتعني، بعبارة أخرى، الاستيقاظ من نصف النوم الذي يغطّ فيه الإنسان العادي، أي الاستيقاظ الكامل. وإذا ماكانت الكينونة الحقّة كلّ ذلك، فهي تعني أن أكون مبدعاً؛ أي أن أستجيب لذاتي، وللآخرين، ولكلّ مافي الوجود، أي أن

يستجيب الإنسان الكلّي، الواقعي، الذي هو أنا لكل شخص وكلّ شيء على النحو الذي هو عليه. أما الإبداع فيكمن في فعل الاستجابة الصحيحة هذا، في رؤية العالم كما هو واختباره بوصفه عالمي، العالم الذي أَبْدَعَهُ وغيّره فهمي المبدع له، بحيث يكفّ عن كونه عالماً غريباً «خارجياً» ويصبح عالمي. وتعني الكينونة الحقّة أخيراً إسقاط الأنا، والتخلّي عن الطمع، والتوقف عن الجري وراء الحفاظ على الأنا وتضخيمه، وأن أكون ذاتي وأختبرها في فعل الكينونة، لا أن أتملّك، وأحافظ، وأطمع، وأستعمل.

لقد حاولت في ملاحظاتي الآنفة أن أشير إلى ذلك التطور المتوازي لدى الفرد وفي تاريخ الدين. وقلت إنّ سؤالاً يُطْرَح على الإنسان لمجرد وجوده، وأنّ هذا السؤال نابع من التناقض القائم داخل الإنسان نفسه، نظراً لكونه في الطبيعة من جهة وكونه في الوقت ذاته من طبيعة متعالية لأنه نوع من الحياة التي تدرك ذاتها. وكلّ من يصغي لهذا السؤال وهو يُطْرَح عليه، ويجعل من الإجابة عليه محطّ «اهتمامه الأقصى»، ويجيب عليه كإنسان كلّي وليس بالأفكار وحسب، هو شخص «متدين»؛ وكلّ المنظومات التي حاولت أن تطرح مثل هذا السؤال، أو تعلّمه، أو تنقله، هي منظومات «دينية». ومن جهة أخرى، فإنّ كلّ من يصمّ أذنيه حيال سؤال الوجود (سواء كان شخصاً أو ثقافة) لايمكن أن يكون متديناً. ولعل أفضل مثال نضربه لأولئك الذين يصمّون آذانهم حيال هذا السؤال هو نحن أنفسنا الذين نعيش في القرن العشرين ونحاول التهرّب من هذا السؤال بالسعي خلف الملكية، والهيبة، والسلطة، والإنتاج، واللهو، ومحاولة نسيان أننا موجودون. وإذا ما أصمّ الإنسان أذنيه حيال سؤال الوجود، ولم يكن لديه جواب عليه، لايعود مهماً كم يذكر الله أو يواظب على الكنيسة، أو مقدار اعتناقه أفكار الدين، فهو يعيش ويموت مثل ملايين الأشياء التي ينتجها، ويُمضي الوقت وهو يذكر الله بدلاً من أن يختبر أن يكونه.

إلا أنّ من الضلال أن نحسب أن الأديان تشترك بأكثر من هذا الاهتمام بتقديم جواب على سؤال الوجود. فحين يتعلّق الأمر بمحتوى الدين، لا نجد ما هو مشترك بين الأديان، بل نجد على العكس جوابين متعاكسين تماماً، هما الجوابان اللذان ذكرناهما من قبل عند الحديث عن الفرد: أحدهما يقضي بالعودة إلى وجود قبل إنساني وسابق على الوعي، والإطاحة بالعقل والتحول إلى حيوان، والتوحّد مع الطبيعة مرّة أخرى على هذا النحو الحيواني. أما أشكال التعبير عن هذه الرغبة فكثيرة جداً. فمن جهة أولى ثمة ظواهر كتلك التي نجدها لدى جمعيات الـ «bearserker» (وتعني حرفياً: «قمصان الدب») الألمانية السرّية التي يتماهى أعضاؤها مع الدبّ، فيكون على الشاب عند انتسابه إليها أن يَمْسَخ إنسانيته في سورة من الغضب العدواني والإرهابي المنفلت من عقاله، يكون فيها أشبه ببهيمة من بهائم البريّة الهائجة(٩). (ولأنّ نزوع العودة إلى حالة التوحّد قبل الإنساني مع الطبيعة ليس مقتصراً على المجتمعات البدائية بأي حال من الأحوال، فإنّ من الممكن ومن المهم أن نقيم صلة بين «قمصان الدبّ» و «القمصان البنية» الهتلرية. ففي حين كان القسم الأوسع من أنصار الحزب الاشتراكي القوميّ مكوّناً من علمانيين، وانتهازيين، ورعاع، وسياسيين ساعين وراء السلطة، ويونكرز، وجنرالات، ورجال أعمال، وبيروقراطيين، فإنّ نواة هذا الحزب، الممثّلة بالثلاثي هتلر وهملر وغوبلز، لم تكن تختلف في جوهرها عن «قمصان الدبّ» البدائية المدفوعة بالهياج «المقدّس» والسعي وراء التدمير بوصفه التحقق النهائي لرؤياهم الدينية. فقد أعاد هذا الثلاثي إحياء أسطورة «القتل الشعائري» في القرن العشرين، ومارسوا هذا القتل فعلاً على الشعوب الأخرى، ومن ثم على الشعب الألماني ذاته، وأخيراً على زوجاتهم وأطفالهم وأنفسهم في آخر طقس من طقوس الدمار الشامل).

وهناك كثير من الأشكال الدينية قريبة العهد التي تكافح من أجل التوحّد مع الطبيعة توحّداً حيوانياً. وهي أشكال نجدها في العبادات التي تتماهى فيها

القبيلة مع حيوان طوطم، وفي المنظومات المكرّسة لعبادة الأشجار، والبحيرات، والكهوف، الخ، وفي العبادات الشهوانية التي تهدف إلى الإطاحة بالوعي، والعقل، والضمير. وماتقدّسه هذه الأديان جميعاً هو مايتيح المجال لرؤيا انمساخ الإنسان وتحوله إلى جزء من الطبيعة قبل إنسانيّ؛ و «الإنسان المقدّس» (كالشامان مثلاً[١٠]) هو الشخص الذي يبلغ أبعد مدىً في تحقيق هذا الهدف.

وبالمقابل فإن ثمة جانباً آخر للدين تمثّله كل تلك الأديان التي تلتمس إجابةً على سؤال الوجود البشري بالخروج خروجاً كاملاً من الوجود قبل الإنساني، وتطوير القدرة على العقل التي هي قدرة إنسانية نوعياً، والتوصّل بذلك إلى انسجام جديد بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان. ومع أننا نجد مثل هذه المحاولات لدى بعض الأفراد في مجتمعات بدائية نسبياً، إلا أنّ الخطّ الفاصل الأساسي على صعيد البشرية ككلّ يقع كما يبدو في الفترة الفاصلة بين ٢٠٠٠ ق.م وبداية حقبتنا على وجه التقريب. فالتاوية والبوذية في الشرق الأقصى، وثورات أخناتون الدينية في مصر، والزرادشتية في بلاد فارس، وديانة موسى في فلسطين، وديانة Quetzal-coatl في المكسيك[١١]، تمثّل شوطاً كاملاً قطعته البشرية

وماتسعى إليه كلّ هذه الأديان هو الوحدة، لا الوحدة النكوصية المنشودة في العودة إلى انسجام الفردوس السابق على الفرد، والسابق على الوعي، بل الوحدة على صعيد جديد والتي لايمكن بلوغها إلا بعد أن يختبر الإنسان انفصاله ويمرّ بمرحلة اغتراب عن ذاته وعن العالم، ويكون قد وُلدَ تماماً. أما الأساس الذي ترتكز إليه هذه الوحدة فهو تطور عقل الإنسان تطوراً كاملاً، مما يفضي إلى مرحلة يكفّ فيها العقل عن فصل الإنسان عن القبض المباشر والحَدْسيّ على الواقع. وهناك الكثير من الرموز التي يتّخذها هذا الهدف الجديد المطروح علينا الآن، وليس في الماضي: التاو، النيرڤانا، الاستنارة، الخير، الله. وما الاختلاف بين هذه الرموز إلا بسبب الاختلاف

الإجتماعي والثقافي بين البلدان التي نشأت فيها . ففي التراث الغربي كان الرمز الذي تمّ اختياره لهذا «الهدف» هو الصورة السلطوية للملك الأعظم، أو زعيم القبيلة الأعظم. أما في زمن **العهد القديم** فقد تحولت هذه الصورة من صورة الحاكم التعسّفي إلى صورة الحاكم المرتبط بالإنسان بعهد ووعود يشتمل عليها هذا الكتاب المقدّس. ونجد في كتب الأنبياء أنّ الهدف قد أصبح الانسجام الجديد بين الإنسان والطبيعة. وفي زمن المخلّص المسيحي، تجلّى الله بصورة إنسان، وفي فلسفة موسى بن ميمون[١٢]، وكذلك في الصوفية، زالت عناصر التجسّد والتسلّط بصورة تكاد أن تكون كاملة، مع أنها بقيت في الأشكال الشعبية من الأديان الغربية دون كثير من التغيير.

وماهو مشترك بين الفكر الديني الغربي وبوذية زنْ هو إدراك ضرورة التخلّي عن «الإرادة» (بمعنى الرغبة في قهر العالم الخارجي والداخلي، وتوجيهه، ولوي عنقه) والانفتاح التام، والاستجابة، واليقظة، والحيوية. وهذا مايعبِّر عنه مصطلح زنْ «إفراغ الذات»، لا بالمعنى السلبي، بل بمعنى الانفتاح والتهيؤ للاستقبال. أما في المصطلحات المسيحية فغالباً مايُدعى ذلك «قتل الذات وقبول مشيئة الله». والاختلاف بين هاتين الصيغتين ليس إلا اختلافاً طفيفاً يعكس الفارق بين التجربة المسيحية والتجربة البوذية. ولكن حين يتعلّق الأمر بالتجربة والتأويل الشعبيين، فإننا نجد أن الصيغة المسيحية تعني أن يترك الإنسان القرار والتقدير للأب كلّي القدرة والوجود، الذي يراقبه ويعرف ماهو الخير بالنسبة له، بدلاً من أن يقرر ويقدّر بنفسه. ومن الواضح أن الإنسان في هذه الحالة لا يصبح منفتحاً ومستجيباً، بل خاضعاً ومطيعاً. ولعل أفضل مايُقام به إنْ لم يكن ثمة مفهوم عن الله هو الخضوع لمشيئة الله بمعنى الاستسلام الحقيقي للأنا ونزعاتها. والمفارقة هي أنني أخضع لمشيئة الله حقاً حين أنسى أمر الله ولاأهتمّ له. والحقيقة أنّ مفهوم زنْ عن الفراغ ينطوي على المعنى الحقيقي للتخلّي عن الإرادة، هذا التخلّي الذي يتمّ بعيداً عن خطر النكوص إلى مفهوم وثنيّ عن الأب المُعين.

- **الوعي واللاوعي- الكبت وإزالة الكبت:**

تلك، إذاً، هي الأفكار العامة عن الإنسان والوجود الإنساني التي تشكّل أساساً للغايات التي يضعها التحليل النفسي الإنسانوي نصب عينيه. وقد وجدنا أن هذا التحليل النفسي يشاطر هذه الأفكار تصورات دينية وفلسفية إنسانوية أخرى، مما يرتّب علينا أن نتطرق إلى المقاربة النوعية المميِّزة التي يحاول التحليل النفسي من خلالها تحقيق غايته.

إنّ العنصر الذي يميّز المقاربة التحليلية النفسية أكثر من غيره هو من دون شك تلك المحاولة التي يقوم بها **لتحويل اللاوعي إلى وعي**- أو، بتعبير فرويد لتحويل الهو إلى أنا. غير أنّ هذه الصيغة التي تبدو بسيطة واضحة، ليست كذلك في الحقيقة؛ ذلك أنّ كثيراً من الأسئلة تطرح نفسها مباشرةً: ماهو الكبت؟ كيف يمكن تحويل اللاوعي إلى وعي، وماهو الأثر الذي يخلّفه ذلك حين يحصل؟

وينبغي أولاً أن نأخذ في الحسبان أنّ ثمة معاني مختلفة يُستَخدَم بها مصطلحات الوعي واللاوعي. ففي واحد من هذه المعاني، والذي يمكن أن نصفه بأنه معنى «وظيفي»، يشير «الوعي» و «اللاوعي» إلى حالة ذاتية داخل الفرد. وحين نقول إنه واعٍ لهذا المحتوى النفسي أو ذاك فذلك يعني أنه **مدرك** للعواطف، والرغبات، والأحكام، الخ المتعلقة بهذا المحتوى. أما اللاوعي الذي يُستَخدَم على هذا النحو، فيشير إلى حالة عقلية لايدرك فيها المرء تجاربه الداخلية؛ فإذا ماكان بعيداً كلّ البعد عن إدراك هذه التجارب **جميعها**، بما فيها الحسية منها، قلنا على وجه الدقّة إنه شخص لاواعٍ. وهكذا فإن قولنا عن شخص ماإنه واعٍ لعواطف معينة أو غيرها يعني أنّ هذا الوعي متعلق بهذه العواطف تحديداً؛ وقولنا إنّ عواطف معينة ليست واعية يعني أن هذا اللاوعي متعلّق بهذه المحتويات على وجه الضبط. ويجب ألا ننسى أنّ «اللاوعي» لا يشير إلى غياب النزوات، أو المشاعر، أو الرغبات، أو المخاوف، الخ وإنّما إلى **غياب إدراكها** وحسب.

أما المعنى الثاني للوعي واللاوعي فيختلف تماماً عن معناهما الوظيفي ويشير إلى مواقع معينة داخل الشخص وإلى محتويات معينة مرتبطة بهذه المواقع. فالوعي هنا هو جزء من **الشخصية**، له محتوياته النوعية، في حين يمثّل **اللاوعي** جزءاً آخر من هذه الشخصية بمحتويات نوعية مختلفة. وتبعاً لفرويد، فإن اللاوعي هو موقع اللاعقلانية بصورة أساسية. أما عند يونغ، فينقلب المعنى تماماً، ويصبح اللاوعي موضع المنابع العميقة للحكمة، في حين يشكّل الوعي ذلك الجانب الفكري من الشخصية. وهكذا يصبح اللاوعي بمثابة مستودع سفلي في منزل، يتكدّس فيه كلّ مالايجد مكاناً في المبنى العلوي؛ وفي حين يشتمل مستودع فرويد على رذائل الإنسان بصورة أساسية، فإنّ مستودع يونغ يشتمل على حكمة هذا الإنسان بصورة أساسية.

أما هـ. س. سوليفان فيؤكد أنّ استخدام «اللاوعي» بمعنى الموقع هو استخدام عاثر، ينطوي على تمثيل بائس للوقائع النفسية التي يشتمل عليها.

ويمكن أن أضيف من جهتي أن تفضيل هذا الاستخدام المادي على الاستخدام الوظيفي يتماشى مع ميل عام في الثقافة الغربية المعاصرة يتمّ فيه بناء التصورات بلغة الأشياء التي نملكها، وليس بلغة الكينونة. فنحن نمتلك أرقاً، ونمتلك هموداً واكتئاباً، ونمتلك محللاً نفسانياً، مثلما نمتلك سيارة، أو منزلاً، أو طفلاً. وبهذا المعنى فإننا نمتلك «لاوعياً» أيضاً. وليس مصادفةً أنّ الكثيرين راحوا يستخدمون مصطلح «ماقبل الوعي» بدلاً من «اللاوعي»، ذلك أنّه يتلاءم أكثر مع المفهوم الموقعي؛ حيث يمكنني القول إنني «لست واعياً» بهذا الأمر أو ذاك، ولكنني «ماقبل واعٍ» به.

وثمّة استخدام ثالث أيضاً لهذين المصطلحين، يؤدي في بعض الأحيان الى نوع من الخلْط، حيث تتمّ مطابقة الوعي مع **التفكير التأملي** ومطابقة اللاوعي مع **التجربة غير التأملية**. ولااعتراض، بالطبع، على مثل هذا الاستخدام، شريطة أن يكون المعنى واضحاً ولايختلط مع المعنيين الآخرين، خاصة بوجود مشكلة تعترض سبيل هذا الاستخدام وهي أنّ

التأمّل الفكري عملية واعية على الدوام في حين لايكون كلّ ماهو واعٍ تأملاً فكرياً. فحين أنظر إلى شخصٍ ما، فإنني أدرك هذا الشخص، وأدرك مايحدث في داخلي حياله، لكن هذا الإدراك أو الوعي لايتطابق مع التأمل الفكري إلا حين أفصل نفسي عنه بمسافة هي المسافة بين الذات والموضوع. وينطبق الشيء ذاته على إدراكي أو وعيي لتنفسي، الذي يختلف تماماً عن تفكيري به؛ ذلك لأنني ماإن أبدأ بالتفكير بتنفسي حتى أكفّ عن إدراكي له. وهذا ماينطبق أيضاً على جميع أفعالي التي أقيم من خلالها علاقتي بالعالم.

لقد عزمنا، إذاً، على الكلام على الوعي واللاوعي بوصفهما حالتين من الإدراك وعدم الإدراك على التوالي، وليس بوصفهما «جزئين» من الشخصية يشتمل كلّ منهما على محتوياته الخاصة المميزة، ولذا فإنّ علينا أن ننظر إلى مايحول دون وصول تجربة ما إلى إدراكنا، أي إلى مايمنعها من أن تصبح واعية.

قبل الإجابة على هذا السؤال، هناك سؤال آخر يطرح نفسه وينبغي أن نجيب عليه أولاً. فحين نتكلم على الوعي واللاوعي في سياق تحليلي نفسي، يكون ثمة إيحاء بأنّ الوعي أرفع قيمة من اللاوعي، وإلا فما الذي يدفعنا لأن نكافح كي نوسّع من مجال الوعي؟ والحقيقة أنّ الوعي ليس له أية قيمة خاصة؛ ومعظم مايحمله البشر في عقولهم الواعية ليس سوى تخييل وضلال؛ لا لأنهم عاجزون عن رؤية الحقيقة بل بسبب الوظيفة والأثر اللذين يخلّفهما المجتمع. فالتاريخ البشري بمعظمه (باستثناء بعض المجتمعات البدائية) يتميّز بحقيقة أنّ أقلية صغيرة قد حكمت الأكثرية من أبناء جلدتها وعملت على استغلالها. ولكي يتمّ لها ذلك، فإنّ هذه الأقلية لجأت إلى القوة؛ إلا أنّ القوة ليست كافية. فعلى المدى البعيد، كان ثمة ضرورة لأن تقبل الأكثرية استغلالها طواعيةً، الأمر الذي لايكون ممكناً إلا إذا امتلأت عقولها بكل أنواع الأكاذيب والاختلاقات التي تبرر قبولها لحكم الأقلية وتسوّغه. ومع ذلك، فإنّ هذا ليس بالسبب الوحيد الذي يجعل

معظم مايدركه البشر أو يعونه عن أنفسهم، وعن الآخرين، وعن المجتمع، ضرباً من التخييل. ففي سياق التطور التاريخي يقع كلّ مجتمع في شراك حاجته للبقاء بالشكل الخاص الذي تطور به، وهو يتمكّن عادةً من تلبية هذه الحاجة بتجاهله الأهداف الإنسانية العريضة التي تتشارك بها الإنسانية جمعاء. وهذا التناقض بين الغاية المجتمعية والغاية الكونية يفضي أيضاً إلى اختلاق ضروب شتّى من التخييلات والأوهام (على مستوى المجتمع كلّه) تقوم وظيفتها على إنكار الانفصام بين الغايات الإنسانية وغايات مجتمع معين.

ويمكن القول، إذاً، إن محتوى الوعي تخييلي وضلالي بمعظمه، وإنه لايمثّل الواقع بدقّة. وحريّ بنا، إذاً، ألا نرغب بمثل هذا الوعي. ومع ذلك فإنّ من غير الممكن تحقيق أي شيء له قيمته إلا بانكشاف الواقع المخبوء (اللاواعي) وكفّه عن أن يكون مخبوءاً (فيصبح واعياً). ولنا عودة لاحقاً إلى هذا الأمر، أما الآن فأودّ أن أؤكد على أن معظم مايشتمل عليه وعينا هو «وعي زائف» وأن المجتمع أساساً هو من يملأ عقولنا بهذه الأفكار التخييلية غير الواقعية.

ولايقتصر تأثير المجتمع على صبّ التخييلات في وعينا، بل يمتدّ أيضاً ليحول بيننا وبين إدراك الواقع. وإذا ماتعمّقنا هذه الفكرة نجد أنها تفضي بنا إلى المشكلة الأساسية المتعلّقة بكيفية حدوث الكبت أو اللاوعي.

يتمتّع الحيوان بنوعٍ من الوعي بالأشياء من حوله يمكن أن نطلق عليه صفة «الوعي البسيط». أما بنية دماغ الإنسان، والتي هي أكبر وأعقد من بنية دماغ الحيوان، فتتعالى على هذا الوعي البسيط وتشكّل أساساً للوعي الذاتي، أي لإدراك الإنسان ذاته بوصفها مادة تجربته. والإدراك البشري، ربما بسبب تعقيده الهائل[١٣]، منظّم بعديد من الطرائق الممكنة، ولكي يتمّ إدراك أية تجربة معينة لابدّ أن تكون الإحاطة بها ممكنةً عن طريق المقولات التي يُنظَّم بواسطتها الفكر الواعي. وبعض هذه المقولات، مثل الزمان

والمكان، قد تكون مقولات كونية، مشتركة بين البشرية جمعاء في بنائها لتصوراتها، في حين أنّ ثمة مقولات أخرى، مثل مقولة السببية، قد تصلح لكثير من أشكال التصور البشري الواعي، ولكن ليس لجميعها، كما أنّ هنالك مقولات أقلّ عمومية وتختلف من ثقافة إلى أخرى. ومهما يكن الأمر، فإنّ من غير الممكن للتجربة أن تدخل الإدراك إلا إذا أمكن تصورها ضمن منظومة مفاهيمه وربطها بها وتنظيمها فيها وفي ماتشتمل عليه من مقولات[١٤]. وهذه المنظومة هي نتاج للتطور الإجتماعي، ذلك أنّ كل مجتمع، بممارسته للعيش وبصيغته في الشعور والتصوّر والربط بين الأشياء، يطور منظومة من المقولات هي التي تحدد شكل الإدراك، كما تعمل بمثابة مصفاة محدَّدة اجتماعياً، فلا تستطيع التجربة أن تدخل الإدراك مالم تتمكن من اجتياز هذه المصفاة.

والمهم، إذاً، هو أن نفهم على نحو ملموس كيف تعمل هذه «المصفاة الإجتماعية»، وكيف تسمح لتجارب معينة أن ترشح من خلالها في حين تحول دون وصول تجارب أخرى إلى الإدراك.

ينبغي أن نعلم أولاً أن كثيراً من التجارب لاتمنح نفسها بسهولة بحيث يتم تصورها في الإدراك. وعلى سبيل المثال، فإن الألم تجربة جسدية يمكن تصورها على نحو واعٍ بسهولة، شأنها شأن الجوع والرغبة الجنسية، الخ؛ الأمر الذي ينطبق على كلّ الأحاسيس المتعلقة ببقاء الفرد أو الجماعة. أما حين يتعلّق الأمر بتجربة أكثر دقة أو تعقيداً، كرؤية برعم في الفجر، وقطرات الندى تبلله، ولسعة برد يحملها النسيم فتسري في الأوصال، وبزوغ الشمس، وتغريد عصفور، فهذه تجربة تمنح نفسها للإدراك بسهولة في بعض الثقافات (كاليابان مثلاً)، أما في الثقافة الغربية المعاصرة فمثل هذه التجربة لاتصل إلى الإدراك في العادة لأنها ليست «مهمة» بما يكفي لأن تلفت الانتباه. كما أنّ وصول التجارب الوجدانية أو عدم وصولها إلى الإدراك يتوقف على الدرجة التي بلغها صقْل هذه التجارب في ثقافة معينة.

وثمة الكثير من التجارب الوجدانية التي لاتشتمل لغة معينة على أية كلمة تعبّر عنها، في حين قد تكون لغة أخرى غنية بالكلمات التي تعبّر عن هذه المشاعر. ففي اللغة الإنكليزية مثلاً، هناك كلمة واحدة، هي كلمة «LOVE»، تغطي تجارب تتراوح من الودّ وحتى الهوى الإيروسي مروراً بالحبّ الأخوي والأمومي. وفي لغة لايتمّ فيها التعبير عن التجارب الوجدانية المختلفة بكلمات مختلفة، يكاد يكون من المستحيل وصول تجارب المرء إلى مستوى الإدراك، والعكس بالعكس. ويمكن القول بصورة عامة إنّ من النادر أن تصل تجربة ما إلى مستوى الإدراك مالم تكن ثمة كلمة تعبّر عنها في اللغة المعنية.

غير أن هذا ليس سوى وجه واحد من أوجه وظيفة التصفية أو الترشيح التي تقوم بها اللغة. فاللغات المختلفة لاتختلف في تنوّع الكلمات المستخدمة في الإشارة إلى تجارب وجدانية أو عاطفية معينة وحسب، وإنما تختلف أيضاً في نحوها، وقواعدها، وجذور كلماتها. كما تنطوي اللغة ككل على موقف من الحياة، هو تعبير جامد عن الحياة التي تم اختبارها على نحو معين[١٥]. ومن الأمثلة على ذلك أن هنالك لغات يتمّ فيها تصريف الفعل «تُمْطِر»، مثلاً، على نحو يختلف تبعاً لما إذا كنت تقول إنها تمطر لأنني في الخارج وتبللت، أو لأنني أراها تمطر من داخل كوخ، أو لأنّ أحداً ما قال لي أنها تمطر. ومن الواضح تماماً أنّ إلحاح اللغة على هذه المصادر المختلفة لاختبار واقعة ما (وهي في هذه الحالة أنّ السماء تمطر)، يمارس تأثيراً عميقاً على الطريقة التي يختبر بها البشر الوقائع. ففي ثقافتنا الحديثة مثلاً، والتي تلحّ على الجانب المحض من جوانب المعرفة، لايوجد سوى فارق طفيف بين معرفتي لواقعة ما من خلال اختبارها مباشرةً أو بصورة غير مباشرة، أو عن طريق السماع. وفي اللغة العبرية يتمثّل المبدأ الأساسي في تصريف الأفعال في تحديد ما إذا كان الفعل مكتملاً (تاماً) أو غير مكتمل (غير تام)، في حين أن الزمن الذي يحصل فيه الفعل - ماضٍ، حاضر، مستقبل - لاتُعبِّر عنه إلا

بصورة ثانوية . أما اللغة اللاتينية فتستخدم المبدئين كليهما (الزمن والتمام) معاً، في حين أنَّ الإحساس بالزمن هو الموجِّه والمسيطر في اللغة الإنجليزية . وغنيٌ عن القول أنّ هذه الفروق في التصريف تعبّر عن اختلاف في التجربة[١٦]

ونجد مثالاً آخر في اختلاف استخدام الأفعال والأسماء باختلاف اللغات، أو حتى باختلاف البشر الناطقين باللغة الواحدة. فالإسم يشير إلى «شيء» والفعل يشير إلى نشاط . وثمة عدد متزايد من البشر الذين يفضّلون التفكير بلغة **تلك الأشياء** بدلاً من لغة **الكينونة** أو **الفاعلية**؛ ولذا فإنهم يفضّلون الأسماء على الأفعال .

إنَّ **اللغة**، بكلماتها، وقواعدها، ونحوها، وبالروح الكلية المتجسدة فيها، تحدد كيفية اختبارنا وتجربتنا، كما تحدد أية تجارب هي التي تنفذ إلى إدراكنا .

أمّا الوجه الآخر من جوانب المصفاة، الوجه الذي يجعل الإدراك ممكناً، فهو **المنطق** الذي يوجّه تفكير البشر الذين يعيشون في ثقافة معينة . فكما يزعم معظم البشر أنّ لغتهم «طبيعية» وأنّ بقية اللغات تقتصر على استخدام كلمات مختلفة للتعبير عن الأشياء ذاتها، فإنهم يزعمون أيضاً أنّ القواعد التي تحدد التفكير السليم هي قواعد طبيعية وكونية؛ وأنَّ غير المنطقي في منظومة ثقافية معينة هو غير منطقي في أية منظومة أخرى، نظراً لتعارضه مع المنطق «الطبيعي» . والمثال المناسب على ذلك هو الاختلاف الأرسطي والمنطق القائم على وحدة الأضداد .

يقوم المبدأ الأرسطي على مبدأ الهوية الذي يقول إنَّ «أ» هو «أ»، وعلى مبدأ عدم التناقض الذي يقول إنَّ «أ» لايمكن أن يكون «غير أ»، وعلى مبدأ الثالث المرفوع الذي يقول إنّ «أ» لايمكن أن يكون «أ» و «غير أ» في وقت واحد . ويعبّر أرسطو عن ذلك بقوله : «لايمكن للشيء ذاته أن ينتمي

ولاينتمي في الوقت ذاته للشيء ذاته ومن الوجه ذاته . . . ولذا، فإنّ هذا المبدأ هو أصحّ المبادئ جميعاً»[١٧]

وبعكس المنطق الأرسطي فإن هنالك مايمكن أن نطلق عليه اسم منطق وحدة الأضداد، الذي يقول إنّ «أ» و«غير أ» لايستبعد أحدهما الآخر بوصفهما محمولين لـ«س». ولقد كان هذا المنطق سائداً في الفكر الصيني والهندي، وكذلك في فلسفة هيراقليط، ومن ثم لدى كلّ من هيغل وماركس تحت اسم «الديالكتيك». وقد عبّر لا - رتسي[١٨] عن المبدأ الأساسي في منطق وحدة الأضداد بعبارة عامة وواضحة حين قال: «إنّ الكلمات الصحيحة تماماً تبدو متناقضة»[١٩]. وكذلك عبّر تشوانغ تسي[٢٠] بقوله: «الواحد واحد وغير الواحد واحد أيضاً».

ومن الصعب، إنْ لم يكن من المستحيل، على الشخص الذي يعيش في ثقافة لاتلقي أية شبهة على المنطق الأرسطي أن يدرك التجارب التي تناقض هذا المنطق، ولذا فهو ينظر إلى مثل هذه التجارب منطلقاً من ثقافته فيراها بلا معنى. ومن الأمثلة على ذلك مفهوم فرويد عن التجاذب الوجداني، هذا التجاذب الذي يقضي بأن من الممكن للمرء أن يشعر بالحبّ وبالكراهية تجاه الشخص ذاته وفي الوقت ذاته. فهذه التجربة التي يراها منطق وحدة الأضداد «منطقية» تماماً، ليس لها معنى بالنسبة للمنطق الأرسطي. وهكذا يصعب كثيراً على معظم البشر إدراك مشاعر التجاذب الوجداني. فإذا ماأدركوا الحبّ، عجزوا عن إدراك الكراهية، ذلك أنّ من غير المنطقي أن يتملكك شعوران متناقضان في الوقت ذاته وتجاه الشخص ذاته[٢١].

وفضلاً عن اللغة والمنطق، فإن ثمّة وجهاً ثالثاً من أوجه المصفاة، هو محتوى التجارب. فكلّ مجتمع يُقصي أفكاراً ومشاعر معينة بعيداً عن التفكير، والشعور، والتعبير، فهنالك أشياء لايقتصر الأمر على «عدم ممارستها» وحسب، بل يتعداه إلى «عدم التفكير بها» أيضاً. ففي قبيلة من

المحاربين يعتاش أفرادها على قتل أفراد القبائل الأخرى وسلبهم، قد نجد فرداً يشعر بردّة فعل عنيفة تجاه القتل والسلب، إلا أنّ من غير المحتمل أن يصل هذا الشعور إلى مستوى إدراكه، نظراً لتعارضه مع شعور القبيلة برمّتها ومايعرّضه له هذا الإدراك من مخاطر الشعور بالعزلة والإقصاء الكاملين. ولذا فإن الفرد الذي يحمل مثل هذا الشعور بالسخط قد يظهر لديه عرض نفسي جسدي، كالتقيؤ مثلاً، بدلاً من السماح للشعور السابق بالنفاذ إلى مستوى الإدراك.

وقد نجد حالةً معاكسة تماماً لدى فرد من قبيلة زراعية مسالمة، فيشعر هذا الفرد بدافع إلى قتل أفراد الجماعات الأخرى وسلبهم. والأرجح ألا يسمح هذا الفرد أيضاً لنفسه بإدراك مثل هذا الدافع، فيظهر لديه بدلاً من ذلك عَرَض ما، كالخوف الشديد مثلاً. أما المثال الثالث فهو وجود كثير من الباعة في مدننا الكبيرة ممن يأتي إليهم زبون يحتاج أشدّ الحاجة إلى بذلة دون أن يمتلك من المال مايكفي لشرائها مهما تكن رخيصة. ولابدّ أنّ قلة قليلة من بين هؤلاء الباعة يشعرون بدافع إنساني طبيعي لتقديم البذلة الى هذا الزبون بالثمن الذي يقدر على دفعه. ولكن كم هو عدد الباعة الذين سيسمحون لأنفسهم بإدراك مثل هذا الدافع؟ لاشكّ أنه عدد قليل جداً. أما الغالبية فسوف تكبت هذا الدافع، ولعلّنا نرى شيئاً من السلوك العدواني تجاه الزبون يخفي الدافع اللاواعي، أو حلماً يعبّر عنه في الليلة التالية.

ثمّة سؤالان آخران يُطْرَحان لدى التطرق إلى الرأي القائل بأنّ من غير المتاح للمحتويات المتعارضة مع المسموح به اجتماعياً أن تنفذ إلى مجال الإدراك. يتعلّق السؤال الأول بالسبب الذي يجعل محتويات معينة متعارضةً مع مجتمع معين. ويتعلّق السؤال الثاني بالسبب الذي يدفع الفرد لأن يخاف من إدراك مثل هذه المحتويات المحظورة.

ولكي نجيب على السؤال الأول لابدّ من الإشارة إلى مفهوم «الطبع الاجتماعي». فلكي يبقى المجتمع، أيّ مجتمع، لابدّ له من أن يصوغ أو

يقولب طبع أعضائه على نحو يريدون فيه أن يقوموا بما ينبغي عليهم القيام به، الأمر الذي يعني إضفاء الصفة الذاتية على وظيفتهم الإجتماعية وتمثّلها داخلياً وتحويلها إلى شيء يشعرون بأنهم مدفوعون للقيام به دون اضطرار. فالمجتمع لايمكن أن يسمح بالانحراف عن النموذج الذي يتّخذه، لأن فقدان هذا «الطبع الإجتماعي» لتماسكه واستقراره سيدفع كثيراً من الأفراد إلى التوقّف عن القيام بما هو مُنْتَظَرٌ منهم أن يقوموا به، وسيعرّض للخطر بقاء هذا المجتمع بشكله الحالي. ولاشكّ أنّ المجتمعات المختلفة تبدي درجات مختلفة من الصلابة التي تفرض بها طبعها الإجتماعي، ودرجات مختلفة من الرقابة التي تحيط بها التابوات التي تحمي هذا الطبع وتحرسه، إلا أنّ المجتمعات جميعاً تشتمل على تابوات يؤدي انتهاكها إلى الإقصاء والطرد.

ولكي أجيب على السؤال الثاني، المتعلّق بخوف الفرد من خطر الإقصاء والطرد إذا ماأتاح لنفسه إدراك الدوافع المحرّمة، فإنني أحيل القارئ إلى ماقلته على نحو أتم وأكمل في كتابيّ «الهروب من الحرية» و «المجتمع السليم»[٢٢]. وباختصار، فإنّ على المرء، مالم يكن مجنوناً، أن يرتبط بالآخرين برباط ما، أما انقطاع هذه الصلة بالآخرين وبترها فيضعه على مشارف الجنون. وفي حين يخشى الجانب الحيواني في الإنسان من الموت، فإن الجانب الإنساني فيه يخشى من الوحدة المطلقة. وهذا الخوف هو العامل الفعّال في الحيلولة دون إدراك المشاعر والأفكار المحاطة بالتابو وبالتحريم، وهو أقوى في فعاليته هذه من خوف الخصاء بخلاف مزاعم فرويد.

وإذاً، فإنّ الوعي واللاوعي محددان اجتماعياً، وأنا أدرك وأعي كل مشاعري وأفكاري التي يتاح لها أن تنفذ من المصفاة ذات الطبقات الثلاث (المحددة اجتماعياً) والتي هي اللغة، والمنطق، والتابوات (أو الطبع الإجتماعي). أما التجارب التي لاتقوى على النفاذ من هذه المصفاة فتبقى خارج الإدراك أو الوعي، أي أنها تبقى لاواعية[٢٣].

بيد أن علينا أن نقوم باثنين من التعديلات بخصوص الإلحاح على طبيعة اللاوعي الإجتماعية. ويتعلّق التعديل الأول، والأوضح، بوجود ضروب من الترصين الفردي للتابوات الإجتماعية تختلف من أسرة إلى أخرى؛ فطفل يخاف من أن يهجره والداه، إذ يدرك أو يعي تجارب معينة هي بمثابة التابو بالنسبة لهما، لابدّ أن يكبت هذه المشاعر فيحول بينها والوصول إلى مستوى الإدراك وذلك عن طريق الجانب الفردي من المصفاة آنفة الذكر، والذي ينضاف إلى الكبت الإجتماعي العادي. ومن جهة أخرى، فإنّ والدين يتمتعان بانفتاح داخلي واسع و«كبت» بسيط، لابدّ أن يميلا بتأثيرهما الخاص إلى جعل المصفاة الإجتماعية (والأنا الأعلى) أوسع وأكثر نفاذاً.

أما التعديل الثاني فيتعلّق بظاهرة أشدّ تعقيداً. فنحن لانكبت تلك المكابدات المتعارضة مع نموذج التفكير الإجتماعي وحسب بل نتزع أيضاً إلى كبت تلك المكابدات التي تتعارض مع المبدأ الذي يحكم بنية الكائن البشري الكليّ ونموه، وتتعارض مع «الضمير الإنساني»، ذلك الصوت الذي ينطق باسم التطور الكامل لشخصيتنا. فالنزوات التدميرية، أو نزوة العودة إلى الرحم، أو الموت، ونزوة التهام أولئك الذين أودّ قُربَهم، وغيرها من النزوات النكوصيّة، قد تكون متعارضة مع الطبع الإجتماعي أو غير متعارضة معه، إلا أنها لاتنسجم بأي حال من الأحوال مع ماينطوي عليه تطور طبيعة الإنسان من غايات أصيلة. فعندما يريد طفل أن تتمّ حضانته ورعايته فهذا أمر سويّ، أي أنه يتماشى مع الحالة التطورية التي يعيشها الطفل في فترة طفولته هذه، أما إذا وجدنا مثل هذه المطالب أو الغايات لدى شخص بالغ، فذلك يعني أنه مريض، وبقدر مايكون مدفوعاً بالغاية المتأصّلة في بنيته الكلية، وليس بالماضي وحسب، فإنّ هذا الشخص يحسّ بالفارق بين ماهو عليه وماينبغي أن يكون. وعبارة «ماينبغي» لاتُستَخْدَم هنا

بالمعنى الأخلاقي الأوامري، بل بمعنى الغايات التطورية المتأصّلة في الصبغيات التي يتطور منها، شأنها شأن بنيته الجسدية، ولون عينيه، وغيرها من الصفات التي سيتّصف بها في المستقبل وتكون «حاضرة» في صبغياته مسبقاً.

لقد سبقت لنا الإشارة إلى أنّ الشخص حين يفقد صلته بالجماعة الإجتماعية التي يعيش فيها، ينتابه خوف العزلة الكاملة الذي يحول بينه وبين الجرأة على التفكير بما هو «غير مُفكَّر به»، إلا أن الشخص يخاف أيضاً من العزلة الكاملة عن الإنسانية، هذه الإنسانية الحاضرة في داخله ويمثّلها ضميره. فأن يكون المرء لاإنسانياً تماماً هو أمر مرعب، على الرغم من أنّ ذلك، وكما تشير الأدلّة التاريخية، أقلّ رعباً من الإقصاء والطرد الإجتماعيين، شريطة أن يتبنّى المجتمع كله معايير سلوكية لا إنسانية. وكلما ازداد اقتراب مجتمع ما من المعايير الانسانية في العيش، قلّ الصراع بين الانعزال عن المجتمع والانعزال عن الإنسانية. وتعاظم الصراع بين الغايات المجتمعية والغايات الإنسانية، وازداد تمزّق الفرد بين قطبي العزلة الخطيرين. وغنيّ عن القول أنه كلما ازداد شعور المرء بتضامنه مع الإنسانية، من خلال تطوره الروحي والفكري الخاص، زادت قدرته على تحمّل الإقصاء المجتمعي، والعكس بالعكس. فقدرة المرء على السلوك تبعاً لضميره تتوقّف على درجة تعاليه على الحدود التي يفرضها مجتمعه وقدرته على التحول إلى مواطن إنساني وعالمي.

إنّ الفرد الذي لايستطيع أن يسمح لنفسه بإدراك المشاعر والأفكار المتعارضة مع النماذج التي تفرضها ثقافته مضطرّ لأن يكبت هذه الأفكار والمشاعر. ولذا، ومن منطق **صوريّ**، فإنّ ماهو واعٍ وما هو لاواعٍ يتوقف على بنية المجتمع ونماذج الأفكار والمشاعر التي ينتجها (بصرف النظر عن العناصر الفردية، المشروطة عائلياً، وعن تأثير الضمير الإنسانوي). بيد أننا لانستطيع أن نطلق مثل هذه التعميمات بخصوص **محتويات اللاوعي**.

وكلّ مايمكن لنا أن نقوله هو أنّ اللاوعي يمثّل الإنسان الكلّي، بجميع إمكاناته المتأرجحة بين الظلمة والنور، وأنه يشتمل على الدوام على أساس الإجابات المختلفة التي يمكن للإنسان أن يجيب بها على السؤال الذي يطرحه الوجود. ففي الحالات المتطرفة من الثقافات النكوصية، الميّالة إلى العودة باتجاه الوجود الحيواني، تكون رغبة العودة هذه مهيمنةً وواعيةً، في حين تكون كلّ المكابدات الرامية إلى الخروج من هذا المستوى والابتعاد عنه مكبوتةً. أما في ثقافة تمّ لها الانتقال من النزوع النكوصي إلى النزوع التقدميّ - الروحيّ، فتكون القوى التي تمثّل الظلام هي اللاواعية. غير أنّ الإنسان، في أية ثقافة كانت، لديه الإمكانات كلها؛ فهو الإنسان القديم، بهيمة البرّية، آكل اللحوم الآدمية، الوثني، وهو أيضاً الكائن المحبو بالقدرة على العقل، والحب، والعدل. ولذا فإنّ محتوى اللاوعي ليس خيّراً أو شريراً، ليس عقلانياً أو غير عقلاني؛ بل هو الاثنان معاً، إذ يشتمل على كلّ ماهو إنساني. إنّ اللاوعي هو الإنسان الكلّي مطروحاً منه ذلك الجزء من الإنسان الذي يتماشى مع مجتمعه. وفي حين يمثّل الوعي الإنساني الإجتماعي، والحدود الظرفية التي يفرضها الوضع التاريخي الذي يجد فيه الفرد نفسه، فإنّ اللاوعي يمثّل الإنسان الكلّي، الكونيّ، المتجذّر في **الكون**؛ كما يمثّل الكوكب في هذا الإنسان، والحيوان فيه، والروح؛ ويمثّل ماضيه وصولاً إلى فجر الوجود الإنساني، ومستقبله وصولاً إلى اليوم الذي يصبح فيه الإنسان إنساناً تماماً، وتتمّ فيه أنسنة الطبيعة و«تطبيع» الإنسان.

والآن، إذا ماكان هذا هو الوعي واللاوعي، فما الذي يعنيه **جَعْلُ اللاوعي واعياً، وإزالة الكبت؟** إنّ الوظيفة التي تؤديها عملية تحويل اللاوعي هي، عند فرويد، وظيفة محدودة، لأنّ اللاوعي في المفهوم الفرويدي لايشتمل إلا على الرغبات الغريزية المكبوتة، التي لاتنسجم مع الحياة المتحضّرة. كما أن فرويد لم يُعْنَ سوى برغبات غريزية معينة مثل نزوات الزنا بالمحارم، والخصاء، والخوف، وحسد القضيب، الخ، مفترضاً

أنّ إدراكها أو وعيها قد تمّ كبته في السياق التاريخي الخاص بالفرد. كما افترض أيضاً أنّ إدراك النزوة المكبوتة أو وعيها يفضي إلى سيطرة الوعي من خلال الأنا الظافر. ومن هنا فإنّ التحرر من المفهوم الفرويدي المحدود الخاص باللاوعي واتباع مفهومنا المذكور أنفاً، يُكسبُ هدف فرويد المتمثل بتحويل اللاوعي إلى وعي (أو تحويل الهو إلى أنا) معنىً أوسع وأعمق. **ويصبح تحويل اللاوعي إلى وعي تحويلاً للفكرة المجردة الخاصة بكونيّة الإنسان الى تجربة مُعَاشة؛ وتصبح هذه الكونية هي التحقق التجريبي للإنسانية.**

لقد رأى فرويد بوضوح كيف يؤثر الكبت على إحساس الشخص بالواقع، وكيف تؤدي إزالة الكبت إلى فهم جديد للواقع. ولقد دعا فرويد الأثر المشوّه الذي تخلّفه المكابدات اللاواعية باسم «النقلة» أو «التحويل»؛ أما هـ. س. سوليفان فقد دعا هذه الظاهرة ذاتها باسم «التشويه الناجم عن سوء الربط». وكان فرويد قد اكتشف لدى دراسته علاقة المريض بالمحلّل كما هو، بل كإسقاط لتوقعاته، ورغباته، وضروب قلقه الخاصة على النحو الذي شكلتها به في الأصل تجاربه مع أشخاص لعبوا دوراً مهماً في طفولته. ولايمكن للمريض أن يتغلّب على هذه التشويهات الصادرة عنه هو نفسه كي يرى شخص المحلّل، وكذلك شخص أبيه وأمه، كما هم عليه، إلا بعد أن يتلمّس لاوعيه.

وإذاً، فإنّ ماإكتشفه فرويد هنا هو حقيقة أننا نرى الواقع على نحو مشوّه، فنحسب أننا نرى شخصاً ما على حقيقته في حين أننا لانرى سوى إسقاطنا لصورة هذا الشخص دون أن نعي ذلك. والحقيقة أنّ كَشْفَ فرويد هذا لم يقتصر على رؤية التأثير المشوّه الذي تمارسه «النقلة»، بل تعدّاه إلى رؤية كثير من التأثيرات المشوهة التي يمارسها الكبت. فبقدر مايكون الشخص مدفوعاً بدوافع يجهلها، وتتعارض مع تفكيره الواعي (الذي يمثل متطلبات الواقع الإجتماعي)، يزداد احتمال إسقاطه لمكابداته اللاواعية

الخاصة على شخص آخر، فلا يدرك أنها في داخله هو نفسه بل في الآخر، وهذا هو «الإسقاط»، أو أنه يخترع أسباباً عقلانية لدوافع تنبع من مصدر مختلف تماماً عن هذه الأسباب، وهذا ماأطلق عليه فرويد اسم «التبرير»، وهو عبارة عن تفسير زائف لأهداف بواعثها الحقيقية لاواعية. وهكذا، فإن معظم ما يعيه الشخص من النقلة، أو الإسقاط، أو التبرير، ليس سوى تخييل، في حين أنّ مايكبته هذا الشخص (أي ماهو لاواع) هو الواقعي. وإذا أخذنا في الحسبان ماقلناه آنفاً عن التأثير الذي يمارسه المجتمع، وكذلك مفهومنا الواسع عمّا يشكّل اللاوعي، فإننا نتوصّل إلى مفهوم جديد لعلاقة الوعي واللاوعي. ويمكن لنا أن نبدأ من القول إنّ الشخص العادي، في الوقت الذي يحسب فيه أنه مستيقظ، هو في الحقيقة «نصف نائم». وماأعنيه بـ«نصف نائم» هو أنّ صلته بالواقع صلة جزئية إلى حدّ بعيد؛ فمعظم مايعتقد أنه واقعي (سواء كان داخل ذاته أم خارجها) هو مجموعة من التخييلات التي ينتجها عقله. وهو لايعي الواقع إلا بالقدر الضروري لقيامه بوظائفه الإجتماعية، فيعي أبناء جلدته بقدر مايحتاج إلى التعاون معهم؛ ويعي الواقع المادي والإجتماعي بقدر مايحتاج إلى التعامل معه، أي أنه لايعي الواقع إلا بالقدر الضروري للبقاء. (وبالمقابل فإن إدراك الواقع الخارجي أو وعيه يكون مُرْجأً في حالة النوم، مع أنه يعود إلى وضعه العادي عند الضرورة، أما في حالة الجنون فيكون الإدراك الكامل للواقع الخارجي غائباً وغير قابل للعودة إلى الحالة السويّة). وإذاً، فإنّ وعي الشخص العادي هو «وعي زائف» أساساً، مؤلّف من تخييلات وأوهام، في حين أنّ مالايعيه أو يدركه هو الواقع الدقيق والحقيقي. ويمكن لنا أن نفرّق بين مايعيه الشخص، ومايصبح واعياً له. فما يعيه، في الغالب، هو التخييل والوهم، في حين أنه يمكن أن يصبح واعياً للوقائع القابعة تحت هذه الأوهام.

ويفضي ماذكرناه إلى وجه آخر من أوجه اللاوعيّ. فبقدر مايمثّل الوعي قطاعاً صغيراً وحسب من التجربة المُنَمْذَجَة اجتماعياً ويمثّل اللاوعي

غنى الإنسان الكوني وعمقه، فإنّ حالة الكبت تؤدي في الحقيقة إلى أن أكون، أنا الشخص الإجتماعي، منفصلاً عني، أنا الشخص الإنساني الكلي. فأنا غريب عن نفسي، وكلّ شخص آخر غريب عني بالقدر ذاته. وأنا منقطعٌ عن مجال التجربة الإنسانية الشاسع، ولاأعدو كوني جزءاً من إنسان، أو عاجزاً لايختبر سوى جزء صغير مما هو واقعيّ فيه وواقعيّ في الآخرين.

بيد أننا لم نتكلم إلى الآن إلا على وظيفة التشويه التي يمارسها الكبت، ولابدّ أن نذكر وجهاً آخر لايؤدي إلى التشويه، بل إلى جعل تجربة ما غير واقعية من خلال **الفكْرَنة**. وماأقصده بذلك هو اعتقاد المرء أنه يرى، في حين لايرى سوى **كلمات**، واعتقاده أن يشعر، في حين أنه يفكّر بالمشاعر. **والشخص المُفكرَن**، هو شخص مغترب، قابع في كهف فلا يرى سوى ظلال يظنّها الواقع الحقيقي، شأنه شأن رجل الكهف الذي تحدّث عنه أفلاطون.

إنّ عملية الفكرنة هذه مرتبطة بالتباس اللغة. فحالما أعبّر بكلمة عن شيء ما، أكون قد أحللت الكلمة محلّ التجربة الكاملة التي تكفّ عن الوجود مااإن يتمّ التعبير عنها بواسطة اللغة. وعملية الفكرنة هذه أكثر انتشاراً وشدّة في ثقافتنا الحديثة منها في أيّ وقت مضى. والإلحاح المتزايد على المعرفة الفكرية التي هي شرط للمنجزات العلمية والتقنية، وكذلك الإلحاح على التعليم والتثقيف المرتبطين بها، هو السبب في أخذ الكلمات مكان التجربة على نحو متزايد. غير أنّ الشخص المعنيّ لايدرك ذلك. وهو يحسب أنه يرى شيئاً ما، ويحسب أنه يشعر بشيء ما، في حين أنّ مامن تجربة هناك سوى الذاكرة والفكر. فحينما يحسب أنه يقبض على الواقع تكون ذاته– الدماغية وحدها هي التي تقبض عليه، أما هو، الإنسان الكلي، وعيناه، ويداه، وقلبه، وبطنه، فلا يقبض على شيء، والحقيقة أنه لايسهم في التجربة التي يعتقد أنها تجربته.

ما الذي يحصل، إذاً، في عملية تحول اللاوعي إلى وعي؟ كيما نجيب على هذا السؤال من الأفضل أن نعيد صياغته. فليس هنالك شيء هو «الوعي» أو شيء هو «اللاوعي»، بل درجات من الإدراك- الوعي وعدم الإدراك- اللاوعي. ولذا فإن سؤالنا ينبغي أن يكون: ما الذي يحصل حين أدرك مالم أكن أدركه من قبل؟ والإجابة العامة على هذا السؤال، التي تنسجم مع ماقلناه من قبل، هي أن كلّ خطوة في هذه العملية هي خطوة باتجاه فهم الطابع التخييلي غير الواقعي لوعينا «السوي». فأن نصبح واعين لماهو لاواع، وأن نوسّع بالتالي مجال الوعي، يعني تلمّس الواقع والتماس معه، وبالتالي مع الحقيقة (فكرياً ووجدانياً). وتوسيع مجال الوعي يعني الاستيقاظ، وإزاحة الحجاب، والخروج من الكهف، وإشعال نور في العتمة. وربما كان ذلك قريباً من تلك التجربة التي تطلق عليها بوذية زنْ اسم «الاستنارة».

وماأريد أن أناقشه الآن هو طبيعة التبصّر والمعرفة التي تؤثر في تحول اللاوعي إلى وعي، وهذا أمر أساسي وحاسم بالنسبة للتحليل النفسي. فلا شكّ أن فرويد، في السنوات الأولى من بحثه، كان لديه ذلك الاعتقاد العقلاني التقليدي بأنّ المعرفة هي نظرية فكرية. وكان يعتقد أنه يكفي أن تشرح للمريض سبب مايحدث لديه، وأن تخبره بما تكشفه في لاوعيه. كما افترض فرويد أنّ هذه المعرفة الفكرية، التي أطلق عليها اسم «التأويل» سوف تُحْدِثُ أثراً لدى المريض. غير أنّ فرويد مالبث أن اكتشف مع غيره من المحللين حقيقة ماقاله سبينوزا عن أنّ المعرفة **الفكرية** لاتؤدي إلى التغيير إلا بقدر ماتكون معرفةً وجدانيةً أيضاً. وصار من الواضح أنّ المعرفة الفكرية لاتُحدثُ أيَّ تغيير، اللهم إلا بمعنى أن يصبح الشخص أقدر على السيطرة على مكابداته اللاواعية من خلال معرفته الفكرية بهذه المكابدات، وهذا ماتهدف إليه الأخلاق التقليدية، لا التحليل النفسي. فطالما بقي المريض في موقع المراقب العلمي من بعيد، متّخذاً من نفسه موضوعاً للاستقصاء الذي

يقوم به، فإنه يبقى بعيداً عن تلمّس لاوعيه والتماس معه، اللهم إلا من خلال التفكير بهذا اللاوعي؛ فلا يختبر الواقع الأوسع، والأعمق، في داخله. فاكتشاف اللاوعي ليس فعلاً فكرياً، بل تجربة وجدانية، لايكاد يمكن أن نعبّر عنها بالكلمات، إذا ماكان التعبير عنها ممكناً أصلاً. وهذا لايعني أنّ التفكير والتأمل قد لايسبقان فعل الاكتشاف، بل يعني أنّ هذا الفعل هو تجربة كليّة على الدوام. والكلية هنا لها معنى قيام الشخص كلّه بتجريب هذا الفعل؛ وهي تجربة تتّسم بعفويتها وفجائيتها، حيث تنفتح عينا المرء فجأةً، لتبدو ذاته ويبدو العالم في ضوء مغاير، فتتم رؤيتهما من وجهة نظر مغايرة. وعادةً مايسبق حدوث هذه التجربة قلق شديد، أما بعدهافيكون ثمة شعور جديد بالقوة واليقين. ويمكن وصف عملية اكتشاف اللاوعي بأنها سلسلة من التجارب دائمة الاتّساع يُشْعَر بها بعمق وتتعالى على المعرفة الفكرية النظرية.

تكمن أهمية هذا النوع من المعرفة التجريبيّة، إذاً، في تعاليمه على ذلك النوع من المعرفة والإدراك اللذين تراقب بهما الذات المفكرة ذاتها بوصفها موضوعاً، وبالتالي فإنّ أهميته تكمن في تعاليه على مفهوم العرفان كما تستخدمه العقلانية الغربية، على الرغم من أننا نجد في الفكر الغربي الذي يُعنى بالمعرفة التجريبيّة بعض الاستثناءات كما في الشكل الأرقى من العرفان، أو الحَدْس، عند سبينوزا؛ أو في الحدس الفكري عند فيخته؛ أو في الوعي الخلاق لدى بيرغسون. وكلّ هذه المقولات عن الحدس تتعالى على المعرفة المنشطرة بين الذات والموضوع

الهوامش

١- مصدر هذا البحث هو، Psychoanalysis and Buddhism, Eric Fromm، لندن، طبعة عام ١٩٨٦.

٢- للمزيد من التفاصيل عن الطابع شبه الديني لحركة التحليل النفسي التي أسسها فرويد، انظر كتابي **رسالة فرويد**، ١٩٥٩ (فروم). انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان **فرويد**، ترجمة مجاهد مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، سلسلة أعلام الفكر العالمي (م).

٣- خليج قديم في البلدان الواطئة تمّ سدّه بحاجز صخري وتحول إلى بحيرة داخلية استُصلح منها ٢٢ ألف هكتار من الأراضي عظيمة الخصوبة (م).

٤- فرويد، «تحليل منته وتحليل غير منته»، **مقالات فرويد الكاملة**، مطبعة هوغارث، ٧، ٣١٦. (فروم).

٥- المصدر السابق، ص ٣٥١.

٦- المصدر السابق، ص ٣٥٢، (والتشديد هو في كل هذه الاستشهادات) (فروم)

٧- حول بوذية زِنْ وعلاقتها بالتحليل النفسي، انظر: د.ت. سوزوكي، **التصوّف البوذي والتحليل النفسي**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية، ط١٩٩٦١. وكذلك: إريك فروم، **فرويد وبوذا: التحليل النفسي وبوذية زن**، ترجمة ثائر ديب، دار نون، اللاذقية، ط١ ١٩٩٦. (م).

٨- لقد وصف المعلم إيكهارت تطور الإنسان من التثبّت على الأم والأب إلى مرحلة الاستقلال الكامل والاستنارة وصفاً جميلاً، حيث قال: «في المرحلة الأولى يسير الإنسان الجديد مسار البشر الصالحين والأطهار، كما يقول القديس أوغسطين. فهو لايزال رضيعاً على صدر أمّه. وفي المرحلة الثانية يكفّ عن الاقتداء الأعمى حتى بالصالحين. وينطلق في سعي محموم لينهل من علوم الله ونصحه وحكمته. فيدير ظهره للإنسان ووجهه للربّ، تاركاً حجْر أمه ومبتسماً لأبيه السماوي. وفي المرحلة الثالثة ينفصل أكثر فأكثر عن أمّه، ويبتعد أكثر فأكثر عن صدرها ورعايتها وينتزع عنه الخوف. ومع أنّ بمقدوره أن يعامل الجميع بفظاظة وظلم دون قصاص إلا أنه لايرتوي من ذلك ولايرضى، فهو منشغل في حبّ الله ومنهمك معه في فعل الخير: فقد أنشأه الله على البهجة والقداسة والحب، ولذا فإنّ كلّ ماهو بغيض وغريب عند الله يبدو له منفّراً وغير جدير

بالوجود. وفي المرحلة الرابعة ينمو أكثر فأكثر ويمدّ بجذوره أعمق فأعمق في الحبّ، والله. ويكون مستعداً على الدوام للاحتفاء بأي صراع، وأية تجربة، أو ألم أو معاناة، بكلّ إرادته، والبهجة والحبور يغمرانه. وفي المرحلة الخامسة يكون في سلام، مستمتعاً باكتمال الحكمة السامية التي يصعب التعبير عنها بالكلمات. وفي المرحلة السادسة تحوّله طبيعة الله السرمدية. ويكون قد بلغ الكمال التام، ويتّجه إلى صورة الله ويصبح طفل الرب، ناسياً الأشياء الزائلة والحياة العابرة. ولاتوجد بعد هذه المرحلة مرحلة أخرى أو أعلى، بل راحة ونعمة أبديتان. ونهاية الإنسان الجديد هي الحياة الأبدية». (فروم).

٩- مرسيا إلياد، الولادة والولادة الجديدة، نيويورك، هاربر، ١٩٥٨، ص٨٤. (فروم).

١٠- الشامان: شخص يشتغل بالتطبيب والكهانة والسحر عند الشعوب البدائية، وخاصةً في شمال آسيا، كما أن الكلمة ذاتها تعني «ذاك الذي يعرف». (م)

١١- لوريت سيجورني، المياه المحترقة، لندن، Thames and Hudson، ١٩٥٧ (فروم).

١٢- موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤)، طبيب، ولاهوتي، وفيلسوف يهودي حاول التوفيق بين العقل والإيمان، بين أرسطو والكتاب المقدّس. (م).

١٣- أفَدْتُ كثيراً في هذا المجال من اتصالي الشخصي مع الدكتور وليم وولف وأرائه حول الأساس العصبي للوعي. (فروم)

١٤- لقد عبّر إ. شنيشتل عن هذه الفكرة ذاتها (في مقالة لمّاحة عن «الذاكرة وفقدانها في الطفولة»، نشرها في مجلة الطب النفسي، المجلد X، العدد (١)، ١٩٤٧). وواضحٌ من عنوان هذه المقالة أنها تُعنى بمشكلة أكثر تحديداً هي فقدان الذاكرة في مرحلة الطفولة والفرق بين المقولات التي يستخدمها الطفل وتلك التي يستخدمها البالغ. وهو يصل إلى استنتاج مفاده أنّ «عدم توافق تجربة الطفولة الباكرة مع المقولات في ذاكرة البالغ وتنظيم هذه الذاكرة ينجم إلى حدٍّ بعيد عن عملية إخضاع ذاكرة البالغ للأعراف والتقاليد». وأنا أرى أن مايقوله عن ذاكرة الطفولة والبلوغ هو صحيح، لكن ماتجده لايقتصر على الفروق بين مقولات الطفولة ومقولات البلوغ، بل يطال أيضاً تلك الفروق بين الثقافات المختلفة، بل إن المشكلة ليست مشكلة الذاكرة وحدها، وإنما هي مشكلة الوعي بوجه عام. (فروم).

١٥- انظر مساهمة بنجامين ورف الهامة في كتابه، المقالات الكاملة في الميتالسنية، واشنطن، ١٩٥٢. (فروم).

١٦- تظهر أهمية هذا الاختلاف واضحة تماماً في ترجمات العهد القديم الانجليزية

والألمانية؛ فحين يستخدم النصّ العبريّ الزمن التام للتعبير عن تجربة وجدانية مثل المحبّة، فإن المترجم يسيء فهم ذلك ويستخدم صيغة الماضي البسيط. (فروم).

١٧- أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة ر. هوب، جامعة كولومبيا، نيويورك، ١٩٥٢. (فروم).

١٨- لاو- تسي: من أعظم فلاسفة الصين. عاصر كونفوشيوس وأسس «التاويّة»، أي السبيل أو الطريق أو المنهج. واسمه يعني حرفياً «المعلم العجوز». وتقول الروايات إنه ولد في عصر تشو، وعمل حافظاً للوثائق الملكية في العاصمة لوهيانغ. لكنه راح يتساءل عن قيمة الحكم والحكومة. وأفضى به ذلك إلى التخلي عن وظيفته واعتزال العالم. وسرعان ماتبيّن له أن البحث عن المعرفة باطل، لأنه يحرف الناس عن بساطتهم وطبيعتهم. وقد كتب لاو- تسي كتاباً اسمه «تاوتي تشنغ» أو «مقالة في التاو وسلطانه». وقد عبّر عن أفكاره بجمل قصيرة وملغّزة في كثير من الأحيان. (م).

١٩- لاو- تسي، «ملك التاوتة»، «كتب الشرق المقدسة»، تحرير ف. ماكس مولر، المجلد XXXIX، جامعة أكسفورد، لندن، ١٩٧٢، ص١٢٠. (فروم).

٢٠- تشوانغ تسي: من كبار فلاسفة التاوية، بل يعتبر المؤسس الثاني لهذه المدرسة. وقد أثر تأثيراً كبيراً في تطور بوذية التأمل في الصين. وضع كتاباً يحمل اسمه يجمع بين النوادر والحكم والأمثال والروايات وحوارات متخيلة بينه وبين نقاده. وذهب تشوانغ تسي إلى أنّ الإنسان يجب أن يعيش وفقاً للطبيعة تاركاً الأمور تجري كما هي. فهذا يمنحه الراحة والسعادة. وهذا يعني أن المعرفة هي التلقي المنفعل لتحولات التاو في الأشياء. والهدف الأخير للمعرفة والحياة هو السكون التام والاستغراق في الحقيقة الكلية للتاو. (م).

٢١- انظر المناقشة التفصيلية لهذه المشكلة في كتابي، فن الحبّ، نيويورك، ١٩٥٦، ص ٧٢ ومايليها. (فروم).

٢٢- انظر الهروب من الحرية، نيويورك، ١٩٤١، والمجمع السليم، نيويورك، ١٩٥٥. (فروم).

٢٣- يفضي بنا تحليل الوعي إلى الاستنتاج ذاته الذي توصّل إليه كارل ماركس عندما تناول إشكالية الوعي: «ليس وعي البشر مايحدد وجودهم وإنما وجودهم الإجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي

❋ ❋ ❋

البنيات المبأرة في الشعر القصيدة المملوكية أنموذجاً

د. يوسف إسماعيل

إن للتراكيب اللغوية في العربية خصائص متباينة، من حيث البنية ومن حيث الوظيفة التداولية، فكل ضرب منها يستعمل في طبقة مقامية معينة، وبغرض تخاطبي ما. وهذا التباين في الطبقات المقامية والأغراض المؤدَّاة يميز بين

---

* د. يوسف اسماعيل: باحث من سورية، دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، استاذ الأدب العربي بجامعة حلب.

أنماط من البنيات المبأرة. وقد تحدثت البلاغة العربية عن مجموع هذه الأنماط، وبينت بعدها التداولي، كالتقديم والتأخير، والقصر، وما إلى ذلك. كما قارب المتوكل [١] بين الأنماط العربية والأنماط التي اقترحها «ديك Dik. Simon» فوجد تقارباً ملموساً بين النمطين يتقاطع بتركيزهما على بؤرتين: بؤرة ترتبط بالمعلومة التي تكتفي بإتمام معلومات المخاطب، وهي في البلاغة العربية دخلت تحت «الخبر الابتدائي» وعند «ديك Dik.Simon» تحت بؤرة التتميم. والبؤرة الثانية: هي المرتبطة بالمعلومة التي يقوم حولها خلاف بين المتخاطبين، وهي في النمطين تدخل تحت اصطلاحات واحدة، كبؤرة الحصر، وبؤرة التعويض/ القلب.

لم تخرج المقاربة عن إطار اللغة العبارية إلى اللغة الشعرية، لقراءة دور تلك البنيات في الخطاب الشعري، من حيث قصدية البنيات المبأرة وأثرها الجمالي. وأدى ذلك إلى قطع المكوّن لوظيفة البؤرة عن سياقه. وفي اللغة الشعرية لايكتسب الحد وظيفته إلا بسياقه. وهذا يشير إلى أن التبئير درجات في اللغة الشعرية، فيؤثر في العناصر الأخرى ويتأثر بها، كما يعمل على تلاحم البنية الشعرية. وبذلك تتخطى دلالته إطار الجملة النحوية إلى الجملة الشعرية ويكون بؤرة مهيمنة على البيت أو المقطع أو القصيدة، أو شعر عصر ما. وللامسة الفارق بين الجملتين: النحوية والشعرية لابد من توضيح مايميز جمل النظام من جمل النص [٢]، فجمل النظام جمل يتم توليدها بوساطة القواعد المهيمنة لنظام لغوي معين، أما جمل النص، فهي المعنى المحسوس للجملة... وقد تظهر هذه الجملة في بعض اللغات، على الأقل - على شكل نصوص كاملة، أوعلى شكل أجزاء نصوص. وبهذا الاعتبار، فإن نطق جملة ما، لايؤدي إلى جملة، أي أن جملة نص

١) الوظيفة والبنية ١٤٥-١٤٨

٢) بين الجملتين فارق يدرك بشكل حدسي، إلا أن تشومسكي Chomosky طور المستوى التحويلي اللساني، بهدف تفسير الاستجابات الحدسية التي تثيرها تلك الجمل، من خلال البحث في بنية الجملة صرفياً وصوتياً. انظر: البنى النحوية.

محسوسة ليست بالضرورة جملة نحوية، لأنها بالاعتماد على السياق قد تكون مجرد حرف نفي. هذا التقسيم الثنائي يقدم جملة النص بأشكال لانهائية لايمكن حصرها، وذلك عكس جمل النظام التي تحمل قانوناً عاماً هو: المسند + المسند إليه + الملحقات.

وحديثنا عن جمل النظام في الشعر المملوكي لاينفصل عن الحديث عن جمل النظام في الشعرية العربية الكلاسيكية بشكل عام. فالجملة الفعلية (فعل +فاعل) تشكل في اللغة العيارية المعيار اللغوي الأول الذي يمثل النظام اللغوي العربي، وتقدم الفاعل على الفعل هو مايخلق النوع الثاني من الجمل، وبالتالي فإن حضور الجملة الفعلية في اللغة العادية يعزز الوظيفة الإفهامية للخطاب.

وفي الإحصاء الذي أجريناه على (١٠٠٠) بيت من الشعر موزعة على عشرة أغراض شعرية، تبين تفوق الجملة الفعلية من حيث كثافة حضورها، فقد شكلت نسبة (٣٢,٦٩٪) من مجموع الجمل في حين شكلت الجملة الاسمية (٣٧,٣٠٪). ولانريد هنا أن نصدر حكماً جزئياً فنقول: إن هذا يدل على أن الشعر المملوكي يقترب من اللغة العيارية، وأنه لو كانت النسبة بعكس ذلك، أي أن كثافة الجملة الاسمية أكبر من الأخرى، لدل ذلك على أن الشعر المملوكي يبتعد عن اللغة العيارية، ويقترب من اللغة الشعرية، هذا إذا كانت اللغة الشعرية تتسم بابتعادها عن اللغة العيارية؟!

إن هذا التريث بإطلاق الحكم لاينبع من نفينا اللغة الشعرية، وإنما من ضرورة التوضيح أن هذه الجمل التي أحصيناها، تتداخل وتتفاعل، فالجملة الفعلية ليست مغلقة داخلياً، إذ هي بالإضافة إلى تلوينها بما يعمل عمل الفعل، تحتوي بداخلها على حياة متجددة تخلقها عناصر متعددة، كالتقديم والتأخير والفصل والوصل، والاعتراض ونفي المعيار السياقي بالانتقال من صيغة معيارية إلى أخرى جديدة ثم نفيها. كالانتقال من صيغة فعلية إلى

أخرى، أو من فعل إلى اسم والعكس، أو من خبر إلى إنشاء طلبي أو غير طلبي، ثم تؤطر بنيـة التـوازي كل ذلك داخل الجـملة الواحـدة وخارجها، متضافرة مع عناصر التشاكل والتباين بين الوحدات المعجمية والمتواليات الفكرية، ومستوى الإيقاع بشكل عام.

◦ بنية القلب «التقديم والتأخير»

يتألف الكلام في اللغة الطبيعية من وحدات معجمية متنوعة، تشكل بإجتماعها جملة مفيدة، تشكل مع مثيلاتها من الجمل خطاً متسلسلاً ممتداً للوصول إلى مفهومة الخطاب. ويخضع اجتماع الوحدات في جمل إلى معايير تفرض ترتيباً محدداً، كما هو في الجملة الفعلية، مثلاً (فعل + فاعل + ...) ويخـضع ذلك الترتيب إلى المستوى الدلالي الذي يفـرضـه الخطاب، دون اعتبار أية أهمية محددة لوحدة معجمية ما، دون أخرى، خارج سياقها، باستثناء ما تجب لها الصدارة، كألفاظ الشرط والاستفهام، لتحقق الغاية من مدلولها التركيبي في الجملة.

وعليه، فإن موقع الوحدة المعجمية في الجملة محكوم بعلاقة نحوية/ دلالية تفرضها الوظيفة الإفهامية للخطاب، وأي تغير في موقعها سيؤدي إلى أحد أمرين: إما تعطيل الوظيفة الإفهامية، وبالتالي إلغاء مفهوم الخطاب كوسيلة تواصل، أو إنتاج دلالة جديدة تغني الدلالة الأولى وتنوعها، وقد تغير طبيعة الخطاب بهيمنة وظائف جديدة عليه غير الوظيفة الإفهامية. ونمثل لذلك بهذه الجملة:

ج١ - زار خالد القدس
"١" "٢" "٣"

تقع الوحدات المعجمية في الترتيب العياري للغة الطبيعية داخل الجملة الفعلية (فعل + فاعل + مفعول به). وتحمل الجملة الإخبارية خبراً ينقله المرسل بحيادية إلى المرسل إليه. والأخير خالي الذهن من طبيعة الخبر الذي تحمله الجملة.

إن هيمنة الوظيفة الإخبارية تلك هي التي حققت ذلك الترتيب للوحدات المعجمية دون غيره، فالجملة لاتحمل غير دلالة التعريف، أو إخبار المخاطب بالموقع الذي زاره خالد، أما إذا قمنا بترتيب اعتباطي للوحدات، وليكن على الشكل الآتي:

ج٢ - خالد القدس زار

"١" "٣" "٢"

سنكتشف غياب صفة الجملة المفيدة من التركيب، ومن ثم صفة الخطاب القابل للتحليل، أما إذا غيرنا الترتيب على الشكل الآتي:

ج٣ - القدس زار خالد

"٢" "١" "٣"

ج٤ - خالد زار القدس

"٣" "١" "٢"

فإننا نحصل على جملة سليمة، لم تفقد صفتها ووظيفتها الإفهامية. إلا أن ذلك لايكفي لوصفها، فهناك بعد جديد أضافته كل جملة على حدة، يختلف عن النماذج التركيبية الأخرى. ففي (ج٣) يتصف المكون[٣] الثالث بأنه مكون داخلي يشكل عنصراً من عناصر الحمل، على الرغم من تقدمه على الفعل\المكون(١)، فخالد يقوم بفعل الزيارة إلى مواقع متعددة، ومنها القدس. فهو إذن - أي المكون(٣) - مكون داخلي غير خارج عن موضوع الحمل ولكنه حامل للتبئير في الجملة. وهذا مايضيفه الترتيب في (ج٣) ولم يكن موجوداً في (ج١) و(ج٢)، كما أنه غير موجود في (ج٤) كما سنلاحظ، ففيه يتركز موضوع الجمل على فعل الزيارة من قبل زوار

---

٣) يتم اشتقاق الجملة، حسب النحو الوظيفي، عبر بناء ثلاث بنيات رئيسية: بنية حملية وبنية وظيفية وبنية مكونية. تضطلع البنية الأخيرة (البنية التركيبية والصرفية) بالخصائص الدلالية والتداولية الممثلة بالبنيتين: الحملية والوظيفية. وتعد المفردة في ذلك الترتيب محمولاً لوظائف دلالية، ينتمي تركيبياً إلى مقولة الفعل أو الاسم أو الصفة، الوظيفة والبنية ١٠

مدينة القدس، وحين تتصدر الجملة بالمكون (٢) وهو مكون خارج عن موضوع الحمل، يحتل هو موقع التبئير، ويحول الجملةمن بنية فعلية في تركيبها الأول إلى اسمية.

إن الخصائص البنيوية، كما لاحظنا، للجملة هي التي حددت خصائصها التداولية. فبالإضافة إلى ماسبق، يبقى المقام التخاطبي أهم الخصائص المميزة لكل جملة، ففي (ج١) يكون المخاطب خالي الذهن، وهو ماسمته البلاغة العربية بـ «الخبر الابتدائي» لاندفاع المتكلم في الكلام مخبراً، فتستغني الجملة عن مؤكدات الحكم. وفي (ج٣)يكون المخاطب متردداً بين معلومات متعددة، ويطلب من المتكلم أن يعين له المعلومة الواردة، ويسمى «الخبر الطلبي»، ويقتضي عند السكاكي [٤] بنية مختلفة تقوم على تقوية الحكم ببعض المؤكدات، مثل «لزيد عارف». وفي (ج٤) يجد المتكلم المخاطب بالمعلومة المطلوبة للتعيين، فالمخاطب متردد بين أن يكون خالد قد زار القدس أو شخص آخر، فيطلب المتكلم أن يعين له من زار القدس بوساطة الجملة:

أ خالد زار القدس؟!

ويكون المتكلم في هذا المقام التخاطبي يعلم أن من زار القدس هو خالد.

يلاحظ مما سلف تعدد الجملة الواحدة مع الحفاظ على بنيتها الدلالية المركزية. إلا أن تعدد الصور عدد أشكال التبئير في الجملة الواحدة وفقاً لطبيعة المكون وموقعه. وحمل هذا بدوره دلالات جديدة نتجت عن انزياح الخصائص البنيوية لكل جملة عن (ج١) الأساسية / العيارية، وبالتالي فقد اختلفت درجة الوظيفة الإفهامية في الجملتين (٣-٤).

مع اختلاف درجة الوظيفة الإفهامية بتغير الخطاب من خطاب نثري إلى خطاب شعري، حيث تبرز الوظيفة الشعرية، كمؤشر على تلك

---

٤) مفتاح العلوم ٨١.

الانزياحات داخل العلائق التي تقيمها الجملةبين وحداتها المعجمية، وبالتالي فإن القلب (التقديم والتأخير) ينبع من تحويل اللفظ من مكان إلى مكان، أي هو انزياح عن اللغة الطبيعية.

غير أن بعض الاراء لاترى فيه ذلك، ففي قراءة الدكتور بلمليح لمبنى الشعر عند المرزوقي (٤٢١ هـ) من خلال نظام التوازي أو التقابل، نرى أن التقديم والتأخير من أبرز ظواهر «التوازي بالتخالف»[٥] عند المرزوقي، وذلك «لأن الوضع الطبيعي للغة يتمثل في أن تتركب وحداتها في إطار الرتبة المنطقية والنحوية التي لابد من أن تسفر عن انسجام تأليفي ينبثق عن الانسجام الدلالي الذي نتوخى منه الفعاليات التواصلية التي نقصد إليها في كلامنا اليومي. ولكن نظام الشعر يغير من منطق الرتبة بقدر ماينسجم مع نظامه التركيبي الخاص الذي هو نظام التقابل. فيسفر بحكم هذا التغيير عن تواز بالتخالف لايمكن أن نعده من جهتنا [أي الأستاذ الباحث] انزياحاً أو خرقاً للغة الطبيعية، وإنما هو تغيير يقصد إلى الفعالية الدلالية بحسب الوضع الذي يكون عليه التركيب الشعري ضمن التوازي المتخالف. أي إذا كان منطق الرتبة غير متوافق مع هذا التركيب، فإن قصد المتكلم إلى الفعالية المتوخاة من عدم التوافق هذا. ولذلك فإن التقديم والتأخير تركيب شعري نابع من نظام التوازي بالتخالف، ومشحون بدلالة لايمكن أن ندركها بإرجاعه إلى منطق الرتبة، وهي دلالة لايمكن أن تمارس فعاليتها إلا ضمن التركيب الذي أسفر عنها، لأنه لايمكننا أن ننقلها . . . إلا عبر هذا التركيب»[٦].

إن الخلاف بين القراءتين، يعود إلى أن الأولى ترى في الشعر نظاماً

---

٥) ينبثق عن نظام وحدات الإخبار الشعري نظام تقابلي، يتج منه نوعان من التوازي التأليفي: التوازي بالتشابه، أي التكرار المتشابه للبنيات. والتوازي بالتخالف أي تخالف المتشابهات. المختارات الشعرية وأجهزة تلقيهاعندالعرب ٥٢٢.

٦) المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب ٥٢٧.

للانزياح ونفيه، في حين ترى الثانية أن الشعر نظام للتقابل، إلا أنهما ينطلقان من الشعر بوصفه نظاماً لغوياً، وبالتالي فالاختلاف بينهما يحضر بالقدر الذي يكشف عنه الباحث من خلال رصده للتقديم والتأخير ضمن شبكة العلاقات التي يقيمها النظام الواحد، الانزياح أو التوازي. وبذلك يشكل التقديم والتأخير حلقة في نظام متكامل، مثله مثل الصورة الصوتية والصورة الشعرية . . . وهو في كلا النظامين يحمل دلالة جديدة. وتعريفه ضمن نظرية الانزياح، بأنه نقل لفظ من موقع إلى موقع ضمن الجملة الواحدة، لايعني أن دلالته الجديدة هي دلالة قارة في دلالته الأساسية/ العيارية، وبالتالي يمكن إدراكها بإرجاعه إلى منطق الرتبة، فكما لاحظنا في أمثلة التبئير الماضية (ج١، ٣، ٤.) هيمنت الدلالة الجديدة على الجملة، ولوكنا في سياق جمل شعرية لقلنا هيمنت عليها الوظيفة الشعرية، وانزوت الوظيفة الإفهامية.

يعمل التقديم والتأخير، وفق خصائصه البنيوية والتداولية تلك، بتناغم مع باقي الفعاليات الشعرية القائمة على قانون الانحراف عن اللغة العيارية، ولذلك تكتسي دراسته أهمية لاتقل، بصورة التركيب النحوي الشاملة، عن أهمية دراسة التركيب البلاغي، خاصة إذا شكل بؤرة مستقلة في الفعالية الشعرية وأعطى إلى الجملة النحوية قيمتها التعبيرية.

وهذا مالاحظناه في الشعر المملوكي، فقد شكل القلب نسبة (٢٩٪) من مجموع الجمل المتوافرة في (١٠٠٠) بيت شعري. جاء في الرتبة الأولى الجار والمجرور بنسبة متقدمة بلغت (١٩,٨٠٪) ثم انخفضت بقية المكونات إلى درجة متدنية، جاء في أولها الفاعل بنسبة (٣,٥٢٪) والظرف والمفعول به بنسبة (٢,٥٤٪)، ثم الصفة في الدرجة الأخيرة بنسبة (٠,٦٣)

يمكننا قراءة تلك النتائج بشكل جزئي، منفصل عن صورة النحو، كفعل إجرائي ليس غير، فنقول: إن الشعر المملوكي لم يهمل الانزياح على مستوى ترتيب الكلمات في الجملة، كأداة شعرية فعالة، إلا أن ذلك كان

خجولاً، فالنسبة الضئيلة التي حققتها المكونات، باستثناء الجار والمجرور، تدفع الشعر إلى قراءة خالية من التوتر الشعري والركون إلى اللغة الطبيعية في ترتيب العبارة. ويشكل ذلك خطراً على الفعالية الشعرية في النص إذا لم تظهر فيه عناصر شعرية أخرى تعوض ضعف الانحراف على مستوى القلب. ومن ذلك هذا المقطع من قصيدة رثاء لفاطمة شيرين*، على الطويل: (٧)

قِفَا واسْمَعا مِنِّي حَدِيث أحِبَّتِي ... فأوْصافُ مَعْنَاهَمْ عَنِ الحُسْنِ جلت
أناسٌ أطاعُوا الله، نارَتْ قُلُوبُهُمْ ... وأبصَرتِ الأشياءَ مِنْ غَيرِ نَبْأة
وقَدْ كُوشِفوا عَنْ كُلِّ ما أضمرَ الفتى ... ونارَتْ قُلوبٌ منْهُمُ بِبَصيرة
يُنَفِّعُنِي الله العَظيم بِمَنْ لَهُمْ ... براهينُ قدْ أبصرتُها عَنْ حقيقة
تَنَاهَتْ إلى أنْ كِدتُ أبْغِي سُؤالَها ... فتَبْدأنِي إذْ ذاكَ مِنْ غَيْرِ مُهْلَة
وتَمنَحني ما رُمْتُهُ غَيرَ مَرّةً ... رعاها إلهي في مَغِيب وحَضْرة
فإن قِيل للخَيْرِ الجزيل مَعادنٌ ... فها هِي أمُّ الخير مِنْ خيرِ فتية
تَجَمَّعتِ الخَيراتُ فِيهِمْ وقَدْ حُبُوا ... مِنَ الله مولاهَمْ بأعظَمِ مِنَّة
نَعَمْ هِيَ أهَلٌ للجِنَابِ الذي لَهُ ... عَلَومُ حديثٍ في الوُجودِ بِحكمة
وَمَنْ خَصَّهُ الله العظيمُ بفضله ... فَرَوَى حَديثاً صادقاً عَن نبُوَّة
فمَنْطِقكُمْ أعْيَى الوَرَى وبَيَانُكُمْ ... على نحوِ إعرابٍ ومِنْ صَرْفِ هِمَّة

لا يتجاوز القلب في المقطع بكامله أكثر من أربعة مواقع بارزة، يمكن القول، إنها ساعدت على خلق توتر شعري طفيف، في حين خلت مساحة النص بشكل عام من مظاهر القلب. ولا أريد هنا أن أقول بضرورة انتشار

٧) الضوء اللامع ١/ ١٠٧

(*) يقال لها ناجية ابنة القاضي كمال الدين محمود بن شيرين الحنفي، ولدت بالقاهرة وبرعت في النظم. أنظر الأعلام ٥/ ١٣٢.

القلب في أغلب أبيات القصيدة، على الرغم من أهميته، كما نلاحظ في المقطع الآتي على البسيط[٨]:

وافى الكتابُ الذي تعنو لَهُ الكتُبُ ... من الشهابِ الذي تَسمُو بِهِ الشُّهُبُ
من عِندِ أسْجَعَ مَنْ يسمو وأسْمَحَ مَنْ ... أعطَى وأبلَغَ مَنْ أملَوا ومَنْ كَتَبُوا
فلَو فَرَشْتُ سُرُوراً وجَنَتيَّ لَهُ ... لَمْ أقضِ من حَقّه بَعضَ الذي يَجِبُ
ألفاظُهُ الغُرُّ فاروقيَّةٌ دُرَرٌ ... يُفنَى بها السُّمُّ أو يُشفَى بها الكَلَبُ
يا باعِثَ الثلجِ والسُّحْبِ التي عُهِدَتْ ... من ثغرِهِ ونَدَى كفَّيهِ يُختَلَبُ
بيضُ الثُّلوجِ اكتَسَتْ مِنْ وَصفِكُمْ ذَهَبًا ... كأنَّها فِضَّةٌ قَدْ مَسَّها ذَهَبُ
مِنْ سَعْدِ جِلِّقَ أنَّ النَّائِبَاتِ بِهَا ... بيضٌ وفي غيرِها ما بيضَتِ النوَبُ
لا ما لِحُمْرَةِ سَيْلٍ في طَرابُلُسَ ... هذا البَياضُ وهذا المنظَرُ العَجَبُ
لو ادَّعى أنَّهُ يَحكيهِ قُلتُ لَهُ ... لَقَدْ حَكَيْتَ ولَكِنْ فاتَكَ الشَّنَبُ
زُرقُ الأعادِي وبيضُ السُّحْبِ واحدةٌ ... على دمشقَ فلا كانُوا ولا السُّحُبُ
ناهيكَ مِنْ دِيَمٍ في طَيِّها رَغَبٌ ... وزمجراتِ رُعُودٍ ضِمنَها رَهَبُ
قد ثَجَّتِ الماءَ ثَجًّا فهْوَ مُنسَكِبٌ ... ورَجَّتِ الأرضَ رَجًّا فهيَ تَضطَرِبُ

في النص أكثر من خمسة عشر موقعاً للقلب. وهو يتجاوز نسبة مواقع القلب في (ن١) بثلاثة أضعاف إلا أن الشعر حافظ على هيمنته في (ن١) بفعل عناصر أخرى في الصورة النحوية أو الصورة البلاغية، وكان ذلك أكثر وضوحاً في النص (٢) وهذا ما سنلاحظه في الفقرات الآتية الأخرى.

والقلب كعنصر شعري لا يتوافر في القصيدة بشكل اعتباطي، فالانزياح الذي يعبر عنه يكسر نمطية الصورة على محورين: الأول المعيار السياقي، والثاني المعيار اللغوي في اللغة الطبيعية. يظهر الأول في النص،

٨) ديوان ابن الوردي ١٨٢.

ومن نسقه وطبيعته، إنه معيار داخلي، تلح طبيعة الشعر عليه، وينشأ الثاني من طبيعة الخطاب النثري الممتد/ الأساسي، إنه معيار خارجي، تلح طبيعة الخطاب الشعري، على خرقه للخروج إلى لغة أخرى لاتعرف الثبات، والتواصل الممتد، والوضوح الدائم، إنها لغة الشعر القلقة والممتدة بفعل رجعي، والغامضة دون أن تفقد الخطاب سمته التواصلية.

إن خرق المعيارين: الداخلي والخارجي، تكسير لجمود المخيلة الشعرية لدى المتلقي، من أجل دفعة للإمساك بجمالية فن اللغة، والإحساس بالمتعة الجمالية التي يقدمها الخطاب الشعري. أما بالنسبة إلى المرسل فالنص لايعبر بترتيبه الطبيعي للجملة عن الدلالات التي تجيش في وعيه ومخيلته، ولذلك يرى في القلب واقعة لغوية جديدة إلا أنها ليست مجردة عن المتعة الجمالية التي يمسك بها المتلقي، بل هي جزء منها ولاتنفصل عنها.

• بنية الفصل والوصل:

تُعرِّف البلاغة العربية الوصل بأنه عطف الجملة على الجملة بالواو دون غيره، قياساً بعطف المفرد على المفرد، لإشراك في حكم أو معنى. والإشراك هو تصور معنى بين شيئين يقع الشراك فيه، كأن يقع الطرفان في حكم إعرابي واحد، مثل «جاءني زيد وعمرو» فقد أشركت الواو عمراً في المجيء الذي أثبت لزيد، فعطف على الفاعلية، أو كأن يكون الطرفان كالنظيرين أوالشريكين، بحيث إذا عرف السامع حال الأول عناه أن يعرف حال الثاني، مثل «زيد قائم وعمرو قاعد» فمعنى الجمع هنا أن معرفة وضعية زيد استدعت معرفة وضعية عمرو. وكذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول فلو قلت زيد طويل القامة، وعمرو شاعر، كان خلفاً لأنه لامشاكلة ولاتعلق بين طول القامة وبين الشعر. ومنه أن يكون المسند إليه واحد في الجملتين، مثل «يقول

ويفعل ويضر وينفع . . » فالواو هنا تزيد من معنى الجمع قوة وظهوراً، أما إذا قلت «يضر وينفع» يبدو ذلك رجوعاً عن قولك «يضر» وإبطالاً له . (٩)

أما الفصل في البلاغة العربية فهو الوصل بالقران، وترك حرف «الواو» لكمال الاتصال بين الجملتين، واتحادهما، فالجملة المؤكدة لما قبلها، أو المبيَّنة لها. «وكانت إذا حصلت لم تكن شيئاً سواها، كما لاتكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد . . . ومثال ماهو من الجمل . . . قوله تعالى ﴿ الم . ذلك الكتاب . لاريب فيه﴾(١٠) قوله «لاريب فيه» بيان وتوكيد وتحقيق لقوله «ذلك الكتاب» وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب»(١١).

وقد يكون الفصل خلاف كمال الاتصال، وذلك في كمال الانقطاع، لأمر عرض في الجملة الثانية، فصارت أجنبية، عما قبلها، كأن تختلف خبراً أو إنشاء، ومنه على الخفيف: (١٢)

لاتُصاحِبْ مِنَ الأنَام لَئيماً ... ربما أفسدَ الطِّبَاعَ اللَّئِيمُ

فالجملة الأولى «لاتصاحب . . . . » إنشائية، طلبية، والجملة الثانية خبرية .

ومنه انقطاع المناسبة المعنوية بين الجملتين، كما في قول الحلي على البسيط: (١٣)

وكَيفَ! تَهوَاكَ أطفالٌ على ظمأٍ ... رُمْتَ الفطام لَها مِنْ بعدِ ما رَضَعَتْ

تَبَسَّمَتْ لَكَ، والأخلاقُ عابِسَةٌ ... إنَّ القُلوبَ على البَغْضاءِ قَدْ طُبِعَتْ

٩) دلائل الإعجاز ١٧٠-١٧٤ .

١٠) البقرة ١

١١) دلائل الإعجاز ١٧٥

١٢) ديوان الحلي ٦٥١

١٣) نفسه ٥٧ .

افتقرت الجملة الأولى في البيت الثاني «تبسمت لك. . » إلى علاقة المناسبة المعنوية مع الجملة الثانية «إن القلوب. . . » مما خلق فصلاً كامل الانقطاع.

والموضع الأخير من المواضع التي يجب فيها الفصل بين الجملتين، هو أن تكون الجملة الثانية جواباً عن سؤال يفهم من الأولى، ويقال حينئذ: إن بين الجملتين «شبه كمال الاتصال»[١٤] ومنه على الكامل[١٥].

زَعَمَ الوُشَــاةُ بأنْ هَوِيتُ سِــواكُمُ   يا قَــوتِلَ الواشِي فــأنَّى يُؤفَكُ

بين جملة «زعم الوشاة بأن هويت سواكم» وجملة «يا قوتل الواشي، فأني يوفك» شبه كمال الاتصال لأن الثانية جواب عن سؤال نشأ من الأولى، فكأن الشاعر بعد أن أتى بالشطر الأول من البيت أحس أن سائلاً يقول له: «وهل مايزعمه الوشاة صحيح؟» فأجاب بالشطر الثاني.

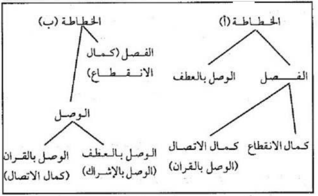
إن القراءة الأولية للفصل والوصل في البلاغة العربية تساعدنا على تفكيكهما إلى ثلاثة مصطلحات: الأول: الوصل، وهو ماأشرك فيه الواو الجملتين بحكم إعرابي أو معنى. الثاني: كمال الاتصال وهو مااتحدت فيه الجملتان في المعنى، فاستغنتا عن الواو العاطفة، فبدتا شكلياً منفصلتين، وهما في اتحاد تام. الثالث: كمال الانقطاع، وهو ما انفصلت فيه الجملتان انفصالاً تاماً في المعنى، واستغنتا بذلك عن رابط شكلي.

يلاحظ من ذلك أنه كان من الأجدى لمنهجية التصنيف أن يضم الوصل بالقران (النوع الأول من الفصل في تصنيف الجرجاني) إلى الوصل بالعطف تحت عنوان شامل هو «الوصل». ثم يحصر مفهوم الفصل بـ «كمال الانقطاع» وبذلك نحصل على الخطاطة (ب) بدلاً من (أ).

تراعي الخطاطة (ب) الوجه الدلالي، كانعكاس للوجه النحوي،

١٤) علم المعاني ١٦١-١٦٥.

١٥) ديوان الحلي ٣٩٦.



حيث لايتحقق الوصل إلا بترابط الوحدة الفكرية. ويكون الفصل هو انقطاع تلك الوحدة الفكرية بين الجمل المتعاقبة، ولاندعي بذلك أن الجرجاني أهمل الوجه الدلالي، وإنما جاء تصنيفه شكلياً إذ ارتبط بظهور حرف العطف بين الجملتين، على الرغم من دراسته لجزئيات البعد الدلالي بين الجملتين أو المتصلتين، وأكد ذلك حين عرف الفصل والوصل بأنهما «العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها»(١٦).

يضاف إلى ذلك أن الخطاطة (ب) ستسمح لنا بالنظر إلى الفصل والوصل من زاوية ارتباطهما، كعنصرين، بنوعية الخطاب. فالوصل (بالعطف أو القران) يوجه نظرنا إلى تعاقب الجمل، تعاقب ارتباط، بسبب التزامه بالانسجامين: الصرفي والوظيفي للكلمات الموصولة، وبالتالي فهو يحقق وحدةمعنوية، تمثل الوجه الدلالي للقاعدة النحوية، وهذا يتحقق في الخطاب الفكري، ولايعني ذلك افتقاره - أي الوصل - إلى الوجه البلاغي، فقد درسه الجرجاني ضمن دلائل الإعجاز، كوجه بلاغي ليس غير، إلا أنه

١٦) دلائل الإعجاز ١٧٠

بتحقيقه للترابط المنطقي يدفع بالخطاب الفكري إلى الأمام بتسلسل منطقي، ويشكل، من الوظائف البلاغية المرافقة لنوعيْه، تلوينات دلالية تعمق الوظيفة الإفهامية على حساب الوظيفة الشعرية، وهذا عكس مايقوم به الفصل (كمال الانقطاع).

يقطع الفصل خيط التسلسل المنطقي لتعاقب الجمل، ويدمر الوحدة الفكرية الظاهرة، ويخرق الانسجام، وهذا غير مسموح به في النثر، وإلا وصف الخطاب بالتفكك. وإذا كان تمايز الخطابين: النثري والشعري، وفق نظرية الإنزياح، من أن الأول يمثل معيار اللغة العادية، والثاني يمثل الانزياح عن المعيار فإن الفصل، وفق ذلك أداة من الأدوات الشعرية التي تعمل ضمن قانون الانزياح ونفيه، إلى جانب الأدوات الشعرية الأخرى، ولذلك عرفه «كوهن Jean Cohen» بأنه نمط من الانزياح يتمثل بـ «وصل فكرتين لاتتوافران على أية علاقة منطقية بينهما»(١٧) ولايعني ذلك استقلال كلٍّ من الفصل والوصل بخطاب معين، بل فاعلية كل منهما في اللغة، مع الإشارة إلى أن الفصل لايحقق وجوده الشعري في خطاب ما إلا ضمن معيارية الوصل في الخطاب نفسه. في حين أن الوصل لايشترط ذلك، فوظيفته تنبع من نظامه الداخلي، عكس الفصل الذي تنبع وظيفته من ارتباطه الخارجي بنظام معياري.

وفق ذلك التصور ملنا إلى إحصاء الفصل والوصل في (١٠٠٠) بيت من الشعر لنتبين نسبة استغلال الشعر المملوكي لتلك الأداة، آخذين بعين الاهتمام قراءة فاعلية تلك الأداة الشعرية من منظور شمولي، يعكس صورة الشعر بشكل عام، ولايقف عند صورة القصيدة الواحدة أو البيت الواحد. وقد تبين أن الشعر المملوكي يميل إلى الترابط والتماسك حيث تتوالد المعاني من بعضها البعض، وتخلف المتواليات القديمة متواليات جديدة. فقد سجل الوصل بالعطف والقران نسبة متقدمة بلغت (٢٧ ,٣١) من مجموع

---

١٧) بنية اللغة الشعرية ١٦٣

الجمل، وذلك باستثناء مجموع صور الوصل الأخرى بأدوات ربط متعددة، نحوية (حروف عطف، أدوات نحوية، ظروف...) وصوتية (التجانس الصوتي، التوازي، ...). كما أن الوصل بالعطف تقدم على الوصل بالقران فكانت نسبة الأول (١٨,٧٩) في حين كانت نسبة الثاني (١٢,٤٨) والاختلاف بين النسبتين يندرج ضمن ميل الشعر إلى التماسك والارتباط، كما ذكرنا. فإذا كانت أشكال الارتباط بأدوات الربط المتعددة هي النسبة الغالبة بين الجمل، حيث بلغت (٦١,٨٠) فإن الترتيب الطبيعي أن يكون الوصل بالعطف في الدرجة الثانية، وبعد ذلك يكون كمال الاتصال (الوصل بالقران) في الدرجة الثالثة، لأن الأخير يوحي بالانقطاع الظاهر على الرغم من تسميته بكمال الاتصال على صعيد المعنى، في حين يتحقق الاتصالان: الظاهري والمضموني في الوصل بالعطف. ونستطيع أن نرى صور الارتباط تلك في هذه المقدمة الغزلية لقصيدة مدحية، واخترنا كامل المقدمة الغزلية لتشكل وحدة متماسكة مضمونياً، بالإضافة إلى تجاوزها مفهوم المقطع بكونها جزءاً من قصيدة «الكامل»: (١٨)

١- لِي مِنْ هَوَاكَ بَعِيدُهُ وقَرِيبُهُ ... ولَكَ الجَمَالُ بَدِيعُهُ وغَرِيبُهُ
٢- يا مَنْ أُعِيذُ جَمَالَهُ بِجَلالِه ... حَذراً عَلَيهِ من العُيُونِ تُصِيبُهُ
٣- إنْ لَمْ تكُنْ عَيْنِي فَإنَّكَ نُورُهَا ... أو لَمْ تكُنْ قَلْبِي فَأنتَ حَبِيبُهُ
٤- هَلْ حُرمَةٌ أو رَحْمَةٌ لِمُتَيَّمٍ ... قَد قلَّ فيكَ نَصِيرُهُ ونَصِيبُهُ
٥- ألِفَ القَصَائدَ في هَوَاكَ تَغَزُّلاً ... حتى كأنَّ بِكَ النسيبَ نَسِيبُهُ(١٩)
٦- هَبْ لِي فُؤاداً بالغَرَامِ تَشِبُّهُ ... واسْتَبْقِ فَوداً بالصُّدُودِ تُشَيِّبُهُ
٧- لَمْ يَبْقَ لِي سِرٌّ أقُولُ تُذِيعُهُ ... عَنِّي، ولا قَلْبٌ أقُولُ تُذِيبُهُ
٨- كَمْ لَيْلَةٍ قَضَّيْتُهَا مُتَسَهِّداً ... والدَّمعُ يَجْرَحُ مُقلَتِي مَسْكُوبُهُ

---

١٨) ديوان الشاب الظريف ٤١ - ٤٢.

١٩) النسيب الأول: التشبب والتغزل. والثاني: القريب نسباً

٩ـ والنَّجمُ أقربُ مِنْ لُقَاكَ مَنَالُهُ ... عِنْدِي وأبْعَدُ مِنْ رِضَاكَ مَغِيبُهُ

١٠ـ وَالجَوُّ قَدْ رَقَّتْ عَلَيَّ عُيُونُهُ ... وَجُفُونُهُ وَشَمَالُهُ وَجَنُوبُهُ

١١ـ هِيَ مُقْلَةٌ، سَهْمُ الفِرَاقِ يُصِيبُهَا ... ويَسُحُّ وَابِلُ دَمْعِهَا فَيَصُوبُهُ(٢٠)

يتشكل المقطع من حركتين رئيسيتين: الأولى: الوصل، والثانية: الفصل. تتعدد في مساحة الحركة الأولى صور الربط عبر عشرة أبيات تتناسل داخلياً لتنتج وحدة فكرية متلاحمة، وإن تعددت الوجوه، ولتبين ذلك يمكن قراءة النص من زاوية الفصل والوصل على الشكل التالي:

* الحركة الأولى (الوصل) البيت (٢)

٢ـ يا من أعيذ ______ ______

١ـ لي من ______ ______

٣ـ إن لم تكن ______ ______

٤ـ هل من حرمة أو رحمة لمتيم

٥ـ ألف القصائد ______

٦ـ هب لي ______ ______

٧ـ لم يبق لي ______ ______

٨ـ كم ليلة قضيتها متسهداً ... والدمع يجرح مقلتي مسكوبه

٩ـ والنجم أقرب ______ ______

١٠ـ والجو قد رقت ______ ______

* الحركة الثانية (الفصل) البيت (١١)

١١ـ هي مقلة ______ ويسح ______ فيصوبه

______

٢٠) صاب المطر، يصوب صوباً: نزل، انصب.

تبدأ الحركة الأولى من البيت الثاني لتقدم الأول على الثاني، والأصل أن يأتي النداء وجوابه، «يا من أعيذ ← لي من هواك» ثم تتالى بقية الجمل الأولى في الأبيات (٣-٤-٦-٧-٨) على صيغة البدل للجملة الجوابية الأولى، وتمثل معها كمال الاتصال الذي لايحتاج إلى واو العطف أو أي ربط آخر.

وينقطع ذلك الوصل المتواتر في البيت الخامس، لاستكمال صورة «المتيم» في البيت الرابع. وتبدو الجملة «ألف القصائد....» بدلية من جهة ارتباطها بـ«المتيم» وحشو من جهة تواتر جمل الوصل بالقران، حيث خرقت التواتر، ثم أعاد النص انسجامه في البيت السادس مع الجملة «هب لي...» وخلقت تلك العودة تواتراً شعرياً لارتباط الجملة بجهتين: الأولى تمثل الفصل (الانقطاع) الذي وقع بين جملة الحشو التي تصف «المتيم» وجملة الجواب الممثلة للوصل بالقران المتواتر في الأبيات (١-٣-٤). الجهة الثانية تمثل الوصل بالقران بارتباطها بجمل الجواب لجملة الوصل (الحركة الأولى).

ينقطع الوصل بالقران مع نهاية الشطر الأول في البيت الثامن، ويدخل النص في توليد الوصل بالعطف من خلال علاقة الجملة «والدمع يجري» في الشطر الثاني من البيت الثامن بالجملتين المتتابعتين في أول البيت التاسع «والنجم أقرب...» وفي أول البيت العاشر «والجو قد..».

ثم ينقطع الخطاب ليبدأ النص مع بداية البيت الحادي عشر جملة جديدة، وموضوعاً جديداً، قد لاينفصل عن موضوع جملة الوصل في إطار المضمون العام - أي الغزل - ولكنه ينفصل عنه في موضوعه الجزئي.

يشكل ذلك صورة الربط بين الأبيات وتوالدها مما يخلق نصاً منسجماً. أما على المستوى الداخلي فيما بين الجمل داخل البيت الواحد فيهيمن الربط بالأدوات المتعددة التي فصلها الجرجاني، لأنها «تفيد مع الإشراك معاني، مثل أن «الفاء» توجب الترتيب من غير تراخ و«ثم» توجبه

مع تراخ و«أو» تردد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه. . .»(٢١) ويحتل الوصل بالعطف الدرجة الثانية، إذ يشكل أكثر من خمسة مواقع في النص، كما في البيت الأول «لي من هواك. . . ولك الجمال. .» حيث عطفت جملة الشطر الثاني على جملة الشطر الأول، ووصلت الجملتان بواو العطف، ولكن ليس على أساس إشراك الجملة الثانية الجملة الأولى بالموقع الإعرابي، فهذا لا يقع في الجمل التي لا محل لها من الإعراب كما يرى الجرجاني(٢٢) وإنما على أساس الإشراك في المناسبة المعنوية بين الطرفين، إذ اقتضت معرفة حال المحب في الجملة الأولى معرفة حال المحبوب في الجملة الثانية.

إن هيمنة الوصل بالعطف بالواو أو بغيرها من عناصر الربط بين ميل النص إلى الترابط المنطقي داخل البيت الواحد، إلا أن ذلك لا يتحقق فيما بين الأبيات لهيمنة الوصل بالقران، وهذا ميل إلى وحدة البيت واستقلاله النسبي، وذلك انسجاماً مع الموقف النقدي العربي الذي يرى تركيب القصيدة يقوم على «البيت المستغني بنفسه، المشهور الذي يضرب به المثل»(٢٣).

سجلت هيمنة الوصل، في المقدمة الغزلية المذكورة أو في الأبيات التي قرئت إحصائياً، ندوة الفصل «كمال الانقطاع» في الشعر المملوكي، إذ بلغت نسبته (٤٤,٧٪) من مجموع الجمل في الأبيات. وقد تعددت صوره في الشعر المملوكي، فجاء بين متواليتين تنتميان إلى مسند إليه واحد يشكل مرجعية المتواليتين، إلا أنهما لا تشكلان وحدة فكرية تامة، ومن ذلك على الوافر: (٢٤)

وأعْـوزَ مَعْ دُنُوِّيَ مِنْهُ صَـبْـرِي، فكَيْفَ يَكُونُ صَـبْـرِيَ بَعْـدَ بَيْنِ

٢١) دلائل الإعجاز ١٧٢

٢٢) نفسه ١٧١-١٧٣.

٢٣) طبقات فحول الشعراء ٣٠٥

٢٤) ديوان الحلي ٣٩٢

إذا مَـــا رَامَ أنْ يَسْلُوهُ قَلْبِي   تَمَثَّلَ شَخْصُهُ تِلْقَاءَ عَيْنِي
ألا يَا نَسْمَةَ السَّعْدِيِّ كُونِي   رَسُولاً بَيْنَ مَنْ أهْوَى وبَيْنِي

يقع الفصل في الجملة الأولى من البيت الثالث، حيث انقطعت الوحدة الفكرية الجزئية عن الدلالة في البيتين السابقين. وخلق ذلك في النص مفتاحاً شعرياً جديداً، فقد خاطب الشاعر في البيت الثالث نسمة السعدي وحملها سلامه، وبذلك قطع خطابه، حول الهجر والصبر، ولوعة الحرمان ومايمثل ذلك في البيتين الأخيرين. وقد يتم الفصل بين متواليتين تنتميان إلى موضوع واحد، إلا أنهما تختلفان في دلالتهما الجزئية ولا يرتبطان بمسند إليه واحد، ومن ذلك على الطويل: (٢٥)

قِفَا تَرَيَا حَالاً تَجِلُّ عَنِ الوَصْفِ   وقُومَا انْظُرا شَمْسَ الضُّحَى وَهْيَ فِي كَسْفِ
وَجُودَا مَعِي فَضْلاً بِفَيْضِ مَدَامِعٍ   وإنْ كَانَ دَمْعُ العَيْنِ يُشْجِي ولا يُشْفِي
ولا تعجبا أنِي أمُوتُ تَلَهُّفاً   بلَى، إنْ أعِشْ مِن غَيْرِ لَهْفٍ فَيا لَهْفِي
إلى الله إنا راجعُونَ وحَسْبُنَا   ونِعْمَ الوَكِيلُ اللهُ ذُو المَنِّ واللُّطْفِ
بَكَيْتُ على تِلكَ الشَّمائِلِ غَالَهَا   كَثِيفُ الثَّرى بَعْدَ التَّنَعُّمِ واللُّطْفِ(٢٦)

يرثي الشاعر أخته(٢٧) في قصيدته كاملة، إلا أنه ينتقل في أبياتها من موضع جزئي إلى آخر ضمن الحقل الدلالي الواحد. وهو بذلك يشكل انقطاعاً داخل الحقل الواحد، ولكنه لايلغي التواصل الدلالي، ويحقق وحدة دلالية عامة، وتواتراً شعرياً على مستوى النسيج، وذلك مانلاحظه في البيتين الرابع والخامس منفردين، وفي الأبيات الثلاثة الأولى مجتمعة، فهو يدعو رفيقيه لتأمل الحدث والبكاء، وبألا يعجبا لشدة فجيعته، فالأبيات الأولى تشكل بذلك وحدة فكرية متـرابطة عن طريق الوصل

٢٥) ديوان العسقلاني ٣٠١-٣٠٢
٢٦) غالها: أصابها. تستعمل في المصائب.
٢٧) تدعى ست الركب (٧٩٨ هـ) أنظر ديوان العسقلاني ٣٠١.

بالعطف، وعلامة الإسناد فيما بينهما، وينقطع ذلك الوصل في البيت الرابع وإن لم يخرج عن مناخ الرثاء بشكل عام، فينتقل الشاعر من تصوير إحساسه بالحدث وشدة حزنه إلى الهدوء والتبصر في شؤون الحياة والحكمة في تقبل الحدث. ثم يقع الانقطاع مرة ثانية، فيصور الشاعر محاسن المرثي وصفاته.

٥ **بنية الاعتراض البلاغي:**

هناك نوعان من الاعتراض:

- الاعتراض النحوي: تحدث عنه النحاة العرب، وسموه «الجملة الاعتراضية» وهي الجملة المعترضة بين شيئين متلازمين، لإفادة الكلام تقوية وتسديداً وتحسيناً، كالمبتدأ والخبر، والفعل ومرفوعه، والفعل ومنصوبه، والشرط وجوابه... الخ. (٢٨)

- الاعتراض البلاغي: هو إدخال الكلام في غيره، بحيث يزيده قوة، ولايتوقف تمامه على وجوده. إلا أن ذلك التعريف قاصر، كما يبدو، لاشتماله على بنية الاعتراض النحوي، فكلاهما في التعريفين اعتراض بين شيئين متلازمين، ويمكن الاستغناء عنهما، وإتمام الجملة دونهما، فوظيفتها إضافية أي إضافة معنى جديد يوضح الجملة المعترضة أو يؤكدها. يضاف إلى ذلك أن هذا التعريف لايغطي صور الاعتراض التي تولدها المتواليات الشعرية، إن كان على سبيل الاعتراض الجزئي، بإدخال جملة قصيرة في جملة أطول، جملة ثانوية في جملة رئيسية، أوعلى سبيل الاعتراض الموضوعي، إذ تتداخل الموضوعات، باختراق الموضوع الثانوي الموضوع الرئيسي، وبالتالي يتجاوز الاعتراض مفهوم الجملة إلى ماسمي في البلاغة العربية «الاستطراد» وهو إيهام القارىء بالاستمرار في غرض من أغراض الشعر، والخروج إلى غيره، والمناسبة بينهما، ثم الرجوع إلى الأول (٢٩)

وفق ذلك نرى أن الاعتراض البلاغي نمطان:

---

٢٨) مغني اللبيب ٥٠٦

٢٩) خزانة الأدب ١/ ١٠٢

الأول: هو تداخل المستويات الدلالية للسياق الاعتراضي في المتواليات الجزئية. ينتج من ذلك تخلل التركيب الشعري متواليات تأليفية تفرع الدلالة المنبثقة عنه إلى دلالتين ممتزجتين في إطار من التخالف البنيوي في مستوى العبارة والمحتوى. ويقرأ الدكتور بلميلح ذلك ضمن مفهوم التوازي بالتخالف[٣٠]، حيث تكون دلالة الجملة الاعتراضية عالقة بمساواة الشطر للشطر أو البيت للبيت، ثم بالتخالف بينهما عن طريق الاعتراض الذي يتخللهما. ومن ذلك الاعتراض في قول الحصين بن حُمام[٣١] على الطويل:

فَـقُلْتُ لَهُمْ يا آلَ ذُبْيَـانَ مَـالَكَمْ   تَفَـاقَـدْتُمُ- لا تُقْـدِمُـونَ مُـقَـدَّمَـا

في البيت ثلاثة مستويات دلالية:

أ- التساؤل عن سبب تفاقدهم الذي جعلهم يحجمون فلا يتقدمون لما هومطلوب منهم، وهو المستوى الناتج من التوازي بالتساوي.

ب- الدعاء عليهم، وذلك لاعتراض «تفاقدتم» بين مالكم وبين لاتقدمون وهو المستوى الناتج من الاعتراض الذي جعل التوازي متخالفاً.

جـ- التضجر منهم حين تخاذلوا، وهو ناتج عن امتزاج التركيبين السابقين.

الثاني: تداخل موضوعاتي للمتواليات الكبيرة، ينتج من التسلسل المنطقي لسردية الخطاب، ثم العودة لانسجامه مرة أخرى. ومن ذلك على الكامل:[٣٢]

٣٠) المختارات الشعرية ٥٣١.

٣١) ابن ربيعة الذبياني: شاعر، فارس، جاهلي، كان سيد بني سهم بن مرة. يلقب بـ«مانع الضيم» في شعره حكمة. توفي سنة (١٠ ق. هـ) الأعلام ٢/ ٢٦٢.

٣٢) ديوان العسقلاني ٥٨.

١- يَاسَيِّدَ الرُّسُلِ الذي آياتُهُ   لاتَنقَضي أبداً ولاتَتَصَرَّمُ(٣٣)
٢- ماذا يقُولُ المادِحونَ ومَدْحُكُمْ   فَضلاً بِه نَطَقَ الكتَابُ المُحكَمُ
٣- المُعجِزُ الباقِي وإنْ طالَ المَدى   ولأَبلَغ البُلَغَاء فَهْوَ المُفحِمُ
٤- الأمْرُ أعظَمُ مِنْ مَقالة قائِلَ   إن رقَّقَ الفُصَحَاءُ أو إنَ فَخَّمُوا
٥- مِنْ بَعْضَ ما أوتِيتَ خَمْسُ خَصَائِصٍ   لم يُعْطِها الرُّسُلُ الذيْن تَقَدَّمُوا

في النص تداخل موضوعاتي، حيث تم الاستطراد بالمتوالية المؤلفة من البيتين (٣-٤) ثم عاد الخطاب لتسلسله في البيت الخامس.

تجدر الإشارة إلى أن نمطي الاعتراض البلاغي سمة في الشعر الذي يهيمن فيه الوصل، ليس من حيث كثافة حضوره في الشعر، وإنما من حيث مبرر وجوده الفني، فهو بخصائصه البنيوية، واقعة لغوية في الأول، وموضوعاتية في النمط الثاني، تخرق الوصل الممتد. والشعر المملوكي كما لاحظنا يتسم بهيمنة الوصل على أدواته الشعرية، وهذا يقلل من كثافة اشكال الانقطاع وصوره، كما رأينا في نسبة الفصل في الشعر المدروس. وكما لاحظنا في قلة كثافة الاعتراض البلاغي، بوصفه وجهاً من وجوه الانقطاع بشكل عام.

ولأن التداخل الموضوعاتي للمتواليات الكبيرة (النمط الثاني من الاعتراض البلاغي) ذو درجة متدنية في سلم الانقطاع بسبب إرتكازه على عناصر ربط متعددةتصله بالموضوع الرئيسي، فهو أكثر قرباً إلى الوصل، وبالتالي إلى الانسجام مع طبيعة الشعر المملوكي، وهذا ما حقق له كثافة

٣٣) يقال تصرم الزمان، أي مضى وذهب، ومثله انصرم، من الصرم، وهوقطع الحبل، ويستعمل الصرم في القطيعة كذلك؛ والمقصود هنا بالآيات المعجزات المأثورة عن النبي (ص) فإنها مذكورة منقولة عصراً بعد عصر.

حضور لم يحققهاالنمط الأول، ففي (١٠٠٠) بيت من الشعر، تشكل (٢٣) قصيدة، بلغت نسبة النمط الأول (١,٢٣) في حين كانت نسبة النمط الثاني (٣,١١) وهي نسبة ضئيلة بشكل عام، وتعود إلى ندرة الاعتراض البلاغي كأداة شعرية بسبب ميل الشعر إلى الاسترسال والترابط كما ذكرنا.

• تبادل البنيات التأليفية:

تتألف الجملة من مستويين في بنيةالخطاب، إخبارية وإنشائية. ومنها تتفرع ألوان الخطاب من الإخبار والإنشاء، وذلك وفق الفاعلية الشعريةالتي تكمن في طبيعة العلاقات اللغوية على مستوى الخطاب ككل، وتشاكلها وتباينها، وانتقال الخطاب من الإخبار إلى الإنشاء والرجوع إلى الإخبار مرة ثانية.

١ـ لِسَائِلِ دَمْعِي عَنْ هَوَاكَ جَوَابُ ... فَمَا ضَرَّ أنْ لَوْ كَانَ مِنْكَ ثَوَابُ
٢ـ بِعَيْنِي هِلالٌ مِنْ جَبِينِكَ مُشْرِقٌ ... وَفِي القَلْبِ مِنْ عَذْلِ العَذُولِ شِهَابُ
٣ـ لَئِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ الخَطَا لَكَ نِسْبَةٌ ... فَإِنَّ شِفَائِي فِي هَوَاكَ صَوَابُ
٤ـ وإِنْ كَانَ فِي تُفَّاحِ خَدَّيْكَ مُجْتَنَىً ... فَفِي الرِّيقِ مِنْ تُفَّاحِهِنَّ شَرَابُ
٥ـ وإِنْ كُنْتُ مَجْنُوناً بِعِشْقِكَ هَائِماً ... فَإِنِّي بِنَبْلِ المُقْلَتَيْنِ مُصَابُ
٦ـ تُعَبِّرُ عَنْ وَجْدِي سُطُورُ مَدَامِعِي ... كَأَنَّكَ يَا خَدِّي لَهُنَّ كِتَابُ
٧ـ إِذَا كَانَ يُعْزَى لابْنِ مُقْلَةَ خَطُّهَا ... فَمَا مِنْهُمَا لِلقَارِئِينَ عُجَابُ[34]
٨ـ عَلَى ضِيقِ العَيْنَيْنِ تَسْفَحُ مُقْلَتِي ... وَيُطْرِبُنِي لا زَيْنَبُ وَرَبَابُ

---

٣٤) ديوان ابن نباتة ٢٨

٣٥) محمد بن علي بن الحسين بن مقلة. وزير المقتدر العباسي والقاهر بالله والراضي بالله. من الشعراء والأدباء، يضرب بحسن خطه المثل. توفي سنة ٣٢٨ هـ، الأعلام ٦/ ٢٧٣.

فَيَا رَشَأَ الأتراكِ لاسربُ عَامرٍ ... فُؤادي مِنْ سُكْنَى السُلُوُّ خَرَابُ
بوَجْهِكَ مِنْ مَاءِ الملاحَةِ مَوْرِدٌ ... لِظَامٍ وسِرْبُ العَامريِّ سَرَابُ
إذا زُرْتَنِي فَالرُّوحُ والمَالُ هَيِّنٌ ... وكُلُّ الذي فَوقَ التُّرابِ تُرابُ
سَقَى الله عَهْدِي بالحَبِيبِ وبالصِّبا ... سَحَاباً كأنَّ الودْقَ فِيْهِ حَبَابُ(٢٦)

يقول ابن نباتة على الطويل(٣٤)

تعمدنا أن نمثل بنص طويل لأن التحول البنيوي للمتواليات لايكون ظاهرة على مستوى الخطاب إلا إذا انتظم في إطار نص فني متلاحم، وهذا يكشف أنه ظاهرة من ظواهر التركيب التي يتميز بها النص من غيره من أنواع الخطاب وبنياته التأليفية. ويكشف النص ذلك إذا قرئ من زاوية التحويل البنيوي لبنياته التأليفية، حيث تتبادل المتواليات الإخبارية والخطابيةالأدوار في نسيج المستوى الفني.

يتألف نص ابن نباتة من خمس متواليات إخبارية، وثماني متواليات خطابية، وذلك بتبادل تهيمن عليه الوظيفة الانفعالية، حيث يتحول النص إلى مقصدية الخطاب الحواري، وهذا ماتؤكده أساليب الاستفهام والشرط والنداء والدعاء في المتواليات الخطابية. في حين يتضاءل أثر المتواليات الإخبارية، ويتحول إلى فاعل بياني للتغيير بهدف تفعيل المستوى الفني للبنيات المتوالية في التركيب.

إلا أن ذلك النمط من التفاعل والهيمنة ليس ثابتاً. فهو متعدد الصور من شاعر إلى آخر ومن غرض إلى غرض، ومن مقطع إلى آخر داخل القصيدة الواحدة، وهذا مانقرأه في مقطع مدحي من قصيدة ابن نباتة نفسها:

عَلِيُّ الذُّرَى والإسْمِ والنَّسَبِ الذي ... يُعَنْعِنُ للخِطَابِ فِيْـهِ خِطَابُ
فَيَالَكَ مِنْ بَيْتٍ عَلِيٍّ قَد اعتَلَتْ ... بِهِ فَوقَ أكْتَافِ النُّجُومِ قِبَابُ

مِنَ القَـومِ في بَطْحَـاء مكَّةَ مَنْزِلٌ   لَهَمْ وفنَا حَولَ الشّعَـاب شعَـابُ
حَمَتْ عُقْدَةَ الإسْلام بَدْءاً وعَودَةً   كَـتـيْـبَـةُ مُلْك منهُمُ وكَـتَـابُ
فكَمْ مَرَّةً بَاتُوا لحَرْب فَـجَدَّلُوا   وعَـادُوا إلى نَادي النَّدَى فَـأثَابُوا(٣٧)
بألْسُنِ نِيْـرانٍ لَهُمْ وقَـواضِبٍ   إذا مَـا دَعَـوْا نَادي النِّداء أنَابُوا
وأقـلامِ عَـدلٍ في بُحُـورِ أنامِلٍ   لَهُمْ بينَ أمْـواجِ الدُّروعِ عُـبَـابُ

تهيمن المتواليات الإخبارية على النص، وذلك بهدف رصد صفات الممدوح. ويتأطر دور المتواليات الخطابية بعكس ماكان عليه الأمر في النص الأول ويبدو مماثلاً لدور المتواليات الإخبارية في ذلك النص، وبذلك التبادل للأدوار داخل المتواليات، وفق دلالة النص، يأخذ النسيج الفني للنص طابعه الحيوي، عبر تمازج المتواليات في وعي المتلقي، للوصول إلى تفاعل مع النص، يكشف القيمة المقصدية القائمة خلف تلك المتواليات وبنياتها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم. مصحف الجمهورية برواية الإمام قالون والرسم العثماني. ليبيا.
- الأعلام، قاموس تراجم: خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠.
- بنية اللغة الشعرية: جان كوهن، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، ط١، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٨.
- البنى النحوية: نعوم تشومسكي، ترجمة: يوسف عزيز، ط٢، النجاح الجديدة، المغرب ١٩٨٧
- خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي، شرح عصام شعيتو، ط١، بيروت ١٩٨٧.
- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني. تح: محمد رشيد رضا. دار المعرفة، بيروت ١٩٨٧
- ديوان ابن حجر العسقلاني = أنس الحَجَر في أبيات ابن حَجَر. قم: شهاب الدين أبو عمر. ط٢، دار الديّان للتراث. بيروت ١٩٨٨.
- ديوان الشاب الظريف: تح: شاكر هادي شاكر، ط١، مكتبة النهضة، بيروت ١٩٨٥
- ديوان صفي الدين الحلي، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- ديوان ابن الوردي، ط١، القسطنطينية ١٣٠٠ هـ
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، تح: محمود شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٥٢
- علم المعاني: عبد العزيز عتيق، بيروت ١٩٧٤.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام، تح: مازن مبارك، ط٥، بيروت ١٩٧٩.
- مفتاح العلوم: السكاكي. بيروت ١٩٨٣.
- الوظيفة والبنية، مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية: أحمد المتوكل، منشورات عكاظ. المغرب.

---

٣٧) جدلوا: أصله من الجدل الذي هو الشدة.

ابــــداع

شـــعر

في حضرة الغياب

محـمـود حـامـد

بعيداً...
وهذا المدى مُثقل بالغياب
وتمشي إلى حزنها الريحُ،
والآهُ... والليلُ...،
والقُدسُ مغلولة بالعذاب
إلى أين يمضي بيَ الخطوُ قهراً؛
وفي أي جرحٍ

(*) محمود حامد: أديب وشاعر من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه (موت على ضفاف المطر).

سألقاكَ يوماً؟؟؟
وها أنتَ مثلي طريد الخرابِ!!!؟
يخافون منّا . . .
لأن الذي يُشعل البرقَ فينا
صدىً من دمٍ
ضجَّ فوق القباب
أناديكَ . . لاأنتَ أنتَ،
ولا الصوت صوتي
ولكننا شهقة في التُّرابِ
يخافون منها . . .
كحدِّ المنايا . . .
إذا ما هوى صارماً بالعقاب
تفيءُ إلى جمرةٍ في حماها
وتوغل بين المُنى والسَّرابِ
وتهزأ بالصيحة المُستباةِ
التي ألجموها
من الأطلسيِّ
لصمتِ الخليجِ
سوى ما تبقّى . . .
على مَدِّ هذا الثرى
من نشيجٍ

يخافون منّا . . .

ومن نظرةِ الحُزنِ . . . ،

ما أطفأوها ،

وقد أشعلوها

بجمرِ العتابِ

* * *

بعيداً . . .

أمُدُّ على الشرق ظلي

حزيناً كشمسٍ بباب الغروبِ

وأقرأُ في كل وجه أراهُ

كآبةَ هذا الزمان المُريبِ

وفي كل عين أغوصُ بعيداً ،

وأسأل في حُرقة ما دهاها :

على دمعةٍ لملمتني جراحاً ،

وفي دمعةٍ قاسمتني أساها

بعيداً . . .

أحاول رسم المداراتِ والصُّبحِ

خارج خَطِّ الأسى والهروبِ

وما خلفته الخُطى في الدُّروبِ

ولكن نهراً من الحزن يبقى

كثيفَ الرمادِ

وثمة درب إلى الموتِ يُفضي
شديد السَّوادِ
وأشياء أُخرى بلونِ الحدادِ
وأشياء أعمق
مما تخيله الواهمونَ
بساحِ الخُطوبِ
تُرى كيف نُرجعُ للسَّاحِ عِزاً،
وكيف نفي للترابِ السليبِ
بما قد وعدنا!!؟
ونحنُ، كما النادباتُ اللواتي
ورثن البُكاءَ، وذُلَّ النَّحيبِ
وآنَ انتخى الجرحُ فينا البقايا
صمتنا حياءً وما منْ مُجيبِ
لكِ اللهُ يا صيحةً وزعوها
وهاهم على موتنا علقوها
فكيف يُرَدُّ اعتبارُ الهلالِ،
وكيف يُردُّ اعتبارُ الصَّليبِ؟؟؟
ونحن الملايينُ
في رقدة الحُلْمِ
فوق الوسادِ!!؟
علىٰ من تنادي. . . ؟؟؟

وقد بحَّ جرحُ الصَّهيلِ
بثغرِ الجياد؟؟؟
وأخمد في النبضِ وهجُ اللهيبِ
ونجمة داوود فوق العبادِ،
وراية داوود فوق الرقابِ!!؟
على من تنادي؟؟؟
ولم يبقَ إلا صدىً في الأذانِ
يدلُّ علينا . . . ،
وصوت يُكبِّرُ فوق الهضابِ
وحلم تطاول في سُلَّم الوهمِ
حتىَّ السَّحابِ
وغصَّ الترابُ،
ولم تكترث أمة بالمُصابِ
ولم ينتفض خافق في الحنايا
ولكن هذا . . .
إلى أجل محكم في الكتابِ

* * *

أمازلتَ تسعى
لكي تجمع الريحُ بين الشتَّات؟؟؟
وألا نظل على رعشة الحلم والأمنياتِ؟؟؟
أما زلت تسعى

لكي تجمعَ الشمل بين الرُفاةِ؟؟؟
إذاً فادنُ مني
فإني . . . ومذُ علقوني
على شرفةِ الوعدِ،
مُذ وزعوني على اللافتاتِ
نسيتُ الجهات،
نسيتُ المفارقَ:
أي المفارق يمشي إليكم
وأي المفارق للأمسِ يمشي،
وأي المفارق ميلاً دأتِ
نسيت على صيحة في الخليلِ
وقد روّعوها
قُبيل الصلاةِ
جراحي وقمتُ. . .
وما كنتُ أدري
بأني أغني. . . ،
وأبكي كثيراً. . . ،
وبالقرب مني. . .
شواهد تنهض حتى السماءِ،
وأخرى تغني،
وأخرى تشق، إلى الصبح درباً،

على جثة حلوة الكبرياءِ
وكنا جميعاً . . .
على وقفةٍ شهمةٍ مشتهاةٍ
جميعاً نغني . . ،
ونبكي كثيراً . . . ،
فقد أذَّنَ الجرح في القدسِ حتىً
يَؤمَّ المصلين نخلُ الفراتِ ،
ونخلُ العراقِ
أتأتي؟؟؟ فقلتُ:
هو النيلُ خلفي ،
وتلك الملايين ،
وابن الوليدِ ،
وكل الرفاقِ
وطفل تربى على الموتِ آتٍ
يجوب المدى فوق ظهر البراقِ
وإني . . .
لأسمع صوت المُبَشِّرِ
يتلو عليَّ البشارةَ من فوقِ
سبعِ طباقٍ:
يهوذا الذي
يملأ الأرض فسقاً . . .

سيمضي . . .
ومجد السَّماواتِ
في القدسِ باقٍ
وإني لأقرأ في نشوة الحُلْمِ
ما أشتهيه، وأقرأ أفيكَ
جنون انبثاقي
وهذي الجهاتُ التي أرتديها
تضيق على خطوة غادرتني
إلى عشبةٍ في بطاح الجليلِ
تمنيتُ لو لحظةً أحتويها
بروحي . . . وأطبق كفي عليها،
وتسرح في مُقلتيها خيولي
تمنيت لو لحظةً أستريحُ
على راحتيها . . . وأخلع عني
هموم المنافي، وذُلُّ الرحيلِ
تمنيت لو أنني حين أصحو
أكون ضُحاها . . .،
وحين تنامُ أكون ثراها،
وتنهض في الأُرجوان البهيِّ
فأغدو صباها . . . .،
وينهض فوق ذراها صهيلي

تمنيت لو لم تذق غيرَ صوتي،
وتُبعث من شهقتي
حين موتي . . .
وأغدو لها كوكباً من نخيلٍ
توزعه الريح بين المفارق
هوىً شفّاً مارفاً
في نبضِ عاشق
ويمشي . . .
ليُشعل في التمتماتِ العذابِ
الحرائق

* * *

لصوتِكَ طعم الندى
يا حبيبي
ووجهكَ هذا الشذا الكرمليُّ،
لعينيكَ هذا الغموضُ العجيبُ
تمنيت لو نرتدي بَحْرَ يافا . . .
ونرجع طفلين فوق الضفاف
تمنيت لو نمتطي الرمل خيلاً،
وفوق غمامٍ ذُراها نغيبُ
تمنيتُ ألا يُصادر صوتي،
وألا يُقاسمني الحزنُ موتي،

وألا تلاحق ظلي المنافي
وأن أستظل بظل الشبابيك
في بحر يافا.
وأكتب شعريَ للريح والبحرِ
والعشب... والماء،
أرتدُّ طفلاً يُشاغبُ...،
أصطاد كل النجوم التي
تستريحُ ببابي
وفي ظل عينيك يوماً على
رعشة أشتهيها أذوبُ
وما زلتُ أسعى
إلى ما تمنيتُ...،
أعرف أن القوافي
تكاد تكون جنُونَ اعترافي
بأني أراهن في ساحةٍ
لاتبالي بشيءٍ...،
وإني أحاولُ
أن أستعيدَ التفاؤلَ بالحُلْمِ
رغم اغترابي...
على شرفةٍ من دم عاتبتني
لماذا تركت الصّدى مُستباحاً
ونمت على رعشةٍ من هُتافٍ!!؟

ابـــداع

ذكـــرى..؟؟

خـالد الخنيـــن

ومهما نأينا...
فيوماً لنا موعدٌ أو لقاءُ
على الود نبقى...
ويوغل في الخافقين النِّداءُ
وإنا على ما بيننا إخوة
وهذا منى القلبِ،
هذا الرجاءُ

(*) خالد الخنين: أديب وشاعر من المملكة العربية السعودية، له عدة أعمال شعرية منها «الرياض العشق الأول».

أناديكَ ألقاكَ نبضي وعهدي
ونحن على عهدنا أوفياءُ
وهذا الذي بيننا ليس يَبلى
فما غاب في صحبتينا إخاءُ
ولكنْ لأشياءَ في الروح تُدمي
فقد يملأ المُقلتينِ الجفاءُ
ويمضي سريعاً . . .
لأن الذي بيننا لايموتُ
ونحن كما النَّخْلُ
نعشق هذا الشذا للصميم
ونوغل في العشق حتى الجذور
ومهما يكن من فراقٍ أليم
ففي القلب شيء عميق يُنادي
علينا كدفء النَّدى في الصدور
أخي في الحياةِ . . . ،
أخي في الدُّروبِ التي نمتطيها
مدى العُمْرِ يا صاحبي في المصيرِ
أحب لغَيْري
كما كان حبي لنفسي
نعيماً همى رائعاً في نعيمٍ
وإني لأحمل قلباً عصياً

على الإنكسار الحزينِ المريرِ
أحبُّ المدى ضاحكاً في سرورِ
أحب ابتهاجَ الرُّبا بالطيورِ
أحب السواقي تغني غناءً
يفيضُ على الكونِ أشهى عبيرِ
ولي مقلةٌ عذبةُ الذكرياتِ،
ولي نظرةٌ في أخٍ لي أثيرِ
أخي في الحياةِ،
أخي في المصيرِ
سنبقى على العهد عبر الدُّهورِ
وقد يوغل الحزنُ فينا عميقاً،
وينهض جرحُ الأسى في الشعورِ
ولكننا
ما بنا من صفاءٍ
يظل الرباطَ لنا
في العصور

* * *

ابـــداع

قصــة

أكرم الصيداوي يعود إلى نجمة

محمـود زعـرور

موكب الباصات في طريقه إلى معبر «كفر فالوس» وكان «أكرم الصيداوي» في طريقه الى هذه الدنيا.

لم يكن «أكرم الصيداوي» ليهدأ أبداً، كان يحتضن بعيونه وروحه الطرقات، والجبال، والسهول، ويرنو بلهفة وشوق إلى الأشجار، ويكتشف مجدداً هذا الاخضرار الذي ينتشر في كل المدى.

---

* محمود زعرور: قاص وأديب من سورية. ينشر في الدوريات الأدبية، من أعماله: (نجم القطب).

كـان يغالب هاجسين يصطرعـان في داخله، ولم يكن يود الانتظار لواحد منهما دون القلق على الهاجس الآخر.

كان يريد أن يسرع الموكب في طريقه بالحدود القصوى ليعجل في الوصول، ويبلغ أوج فرحه وهو يهرع ليضم بعناق خرافي ما ينتهي كل من احتشد منتظراً هذه اللحظة منذ سنين، وبالأخص «نجمة» التي خبرت الوعود الخائبة، وتلك الأم الطاعنة في الحزن والتي سكنها الأسى وأدمنت الوجع والدموع، وكذلك والده الذي لم ينس كلماته أبداً.

وكان يأمل تارة أخرى أن يبطىء الموكب أكثر فأكثر لكي لا تفوته زهرة، أو تغيب عن ناظريه شجرة سامقة، ليعيش بإحساس يعرفه جيداً، إحساس التوحد، توحد الجزء مع الكل.

لقد عاش هذا الإحساس بكل التماعاته وتوهجاته، عندما عاد منذ عشر سنوات من «كراكاس».

و «كراكاس» الممعنة في البعد، هيأت له غربة قاتلة، ظل يلوكها وطعم المرارة يغذي حزنه وأساه.

عرف هناك معنى أن يعيش المرء مع آلام الانتظار، وقلق الترقب، يوماً بيوم، بل لحظة بلحظة.

لقد انقطعت أخبار الأهل طويلاً في زمن الحرب، وكان ما يؤلمه أكثر فأكثر مرض والده، ولوعة أمه التي بلا حدود، وتلك الوعود التي قطعها من أجل «نجمة».

كان يذوي من الداخل، ويحس بالتآكل، ويشعر أن ثمة إحساساً خاصاً، وأليفاً يغادره إلى الأبد.

لقد اشتاق إلى أن يتلمس بيديه اللهوفتين ولو رسالة واحدة تبقي له الأمل مشرعاً، لكن الأيام تمضي والأخبار تمعن في الغياب والجفوة المديدة.

وعندما وصل بعض الأصدقاء إلى «كراكاس» وسلّمه الرسالة المنتظرة، عاش وجهاً لوجه مع الفرح.

إنه يذكر جيداً أحواله المتغيرة وهو يرى ما يراه في عودته إلى «صيدا»، لكنه لم يكن يعرف كيف يوزع أحزانه ومشاعره وخساراته.

رأى الخوف يتربص في كل الطرقات، وكانت مظاهر الحداد بادية في كل الأرجاء.

لقد حدثوه عن أحوال القرى، وهجرة المواسم، وكيف يكون فصل الدمار والقتل وحيداً على مدار العام.

وكان اكتمال الأذى والوجع عندما سمع بأخبار الغارات والمداهمات وكيف سيق بعض أصدقائه أسرى الى سجن «الخيام» وفي سجون الاحتلال البعيدة.

لقد رأى كل شيء في «صيدا» وفي قراها بعين جديدة، وعرف تماماً أن ما يراه يخصّه وحده، وينتسب إليه، وبهذا الإحساس صار يراجع شريط حياته برهة فبرهة، سنوات الطفولة، ولادة حبّه لـ «نجمة»، المواسم المؤجلة، ووحش الحرب الذي فتك بالجميع، ويومها مضى إلى «كراكاس» يفتش عن وطن وعن نسيان.

قال له صديقه:

ـ «تعال معنا نبني وطننا»

يذكر أنه بصق دماً وهو يجيب ذاك الصديق:

ـ «أنتم الآن تهيؤون مقبرة جماعية».

لكن، وبعد عودته من «كراكاس»، ورؤيته لمشاهد الخراب والدمار والقتل قرر أن يفعل شيئاً.

ناداه والده، كان على فراش المرض، الوجه المتغضن والهرم بفعل

الشيخوخة والخطوب، اليدان الصفراوان النحيلتان كأن الدم قد غادر عروقهما، العينان شبه مطفأتين، والشفتان ترتجفان بغير توقف.

تأمل كل أجزاء الصورة، كأنه يستعيد ملامحها وسماتها، من كثرة ما ألمته النظرة الدائمة إليها، لكن والده لم يكن صورة قط، قال له:

- «إن لم تكن رجلاً، فعدْ إلى (كراكاس)».

ثم تابع:

- «إنها (صيدا) التي أعطتك اسمها، فكن جديراً بحمل هذا الاسم».

ومن يومها صار يشعر بعد كل عملية أنه صيداوي اسماً وفعلاً، وغدا الجنوب وطناً، والوطن ذاكرة، وكان الأسْر قدراً عصياً على الاحتمال.

يعيش «أكرم الصيداوي» هذه الحالات، ويسترجع تلك اللحظات، وهو يترقب موعد الوصول الى معبر «كفر فالوس».

يضع يده على قلبه بعد كل معبر أو حاجز يجتازه الموكب، لكنه يطمئن، فإطلاق سراحه مع بقية رفاقه كان بعد مفاوضات واتفاقات وضمانات من الصليب الأحمر.

وبالرغم من ذلك، فقد كان ينتابه إحساس امرىء يخرج من بئر بعد كل معبر يجتازه. وبدا له أن السجن كما لو أنه القعر المظلم لذاك البئر، وعندما يفكر في حياته في السجن يعتريه رعب، ويدخل في ذهول مخيف.

إن انقطاع صلته مع العالم في ذاك القعر كان موتاً جحيمياً يتقطر قطرة قطرة، وكلما نزّت قطرة من هذا الموت أصابت الجسد أبلغ الإصابات، ونالت من الروح مكمن روحها.

وبعدما كثرت الوساطات، وتعددت اللجان، ووصلته رسالة «نجمة» ممهورة بخاتم الصليب الأحمر أدرك يومها أنه غدا وجهاً لوجه مع الدنيا كلها، وقبض على تلك الرسالة كأنه يقبض على الحياة ذاتها.

الطريق يشارف على نهايته، أدرك ذلك من تلك الموسيقا الصاخبة

التي صارت تنبض في القلب المتعب، ومن ذاك الحشد الهائل الذي بدا يلوح له من بعيد.

في «كراكاس» تعرف على أصدقاء كثيرين، منهم الفلسطيني، والسوري، والمصري، واليمني . . . ، وكان معهم يجرب ويبحث، يسأل ويكتشف، وكانت أنوار «نجمة» التي لا تفارق خياله وروحه دليله في الليالي الحالكات.

لكن، لن ينسى أبداً صديقه الفلسطيني «فيّاض» الذي اقتسم معه الصبر والأحزان وعلبة التبغ والفرح الباهر بوصول رسائل الصليب الأحمر. ومع «فياض» شكّل صورة كبرى بحجم الأسى والقهر للمنفى الفلسطيني.

لقد لملم له «فياض» أجزاء الصورة التي ابتدأت في عام النكبة وامتدت الى هزيمة حزيران فأيلول الأسود في عمّان الى اجتياح لبنان وحصار بيروت وخروج الفلسطينيين الى المنافي المتناثرة. لقد كشف له «فياض» أمراً جديداً لم يكن «أكرم الصيداوي» يعرفه قبل لقائه به.

كانت المراكب والسفن المبحرة من بيروت ترفض التوجه حسب إشارات وإحداثيات الخرائط، وتيمم وجهها شطر فلسطين بعناد لافت، وتمت مراجعة الإحداثيات، والتدقيق في الخرائط . . لكن النتيجة واحدة.

غير أن ريحاً عاتية هبّت فجأة، وراحت تضرب الموج، فيتعاظم زبده، ويصطخب، وتنجح في تعديل المسار.

لقد حدثّه أيضاً أن «بيروت» خرجت كلها تودع الراحلين عنها، وكان «أكرم الصيداوي» يومها في «كراكاس»، وقد شاهد صور الخروج الفلسطيني على شاشة التلفزيون، وقدر حينها أن الفلسطينيين على موعد جديد مع رحلة تيه متجددة.

ويدرك «أكرم الصيداوي» أن ثمّة أمتاراً قليلة فقط هي التي تفصلهم عن بلوغ معبر «كفر فالوس».

يتمهل الموكب، ويتهيأ الجنود المرابطون على المعبر استعداداً لتنظيم الوصول، ويتداول مندوبو اللجان والهيئات قوائم بأسماء العائدين، وتغدو النوافذ رؤوساً ممدودة، وعيوناً تهمي منها دموع الفرح، وهي دموع ساطعة، مضيئة، تتراقص على الوجوه.

وتتعالى من العائدين الهتافات والأناشيد، ونوبات البكاء، وترسم الأيدي المتطاولة أجنحة مشرعة تلوّح للواقفين عن بعد بأجمل تحية ينتظرونها.

كان المشهد استثنائياً بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وهو من النوع الذي يحدث مرة كل جيل، أو كل قرن، أو كل دهر.

يذكر «أكرم الصيداوي» أنه يحتفظ في ذاكرته بصورة استقبال سكان جزيرة «كريت» للأمير «جورج» بعد التحرير.

لقد قرأ تفاصيل هذا الاستقبال في واحد من كتب «كازانتزاكيس»، وعاش مع سكان تلك الجزيرة فرحهم العظيم. لم تكفّ يومها الكنائس عن قرع أجراسها، متتابعة، مدوية، مدخلة النفس في سلام لا يحدّ.

هرع الأطفال إلى الطرقات، احتشد الناس، رفعوا الرايات والأعلام، غنوا، رقصوا، تبادلوا الأنخاب والضحكات، وغدت الجزيرة صورة كرنفالية براقة تجلب الرضى والمسرّة.

ولم يكن المشهد هنا في معبر «كفر فالوس» بأقل منه في جزيرة «كريت».

جال «أكرم الصيداوي» بعينيه وروحه الحشد الهائل من الناس، وكان المشهد كفيلاً بأن ينسيه كل عذاباته وقهره.

بحر عظيم من البشر، رجال ونساء، صغار وشيوخ، رايات وأعلام تخفق في الفضاء، ترتفع، تتمايل، تتراقص، تزدان فيها الصور والكتابات والأشكال والرسوم والنقوش.

مصورون صحفيون، مذيعات محطات تلفزيونية، بل وزاد في

الأبهار هذا التدافع، والتلاطم، والدنو، والتداخل، واختلاط الزغاريد بالأناشيد، والهتافات بالأغاني.

لقد أدرك «أكرم الصيداوي» أن لبنان خرج كله يحتضن لبنانه الآخر ممثلاً بأسراه العائدين.

لكنه كان يفتش عن «نجمة» في هذا الحشد الهائل، و «نجمة» تخرج من قلب هذا اليم البشري مندفعة، راكضة، تخترق صفوف اللجان والهيئات، وتفتش في الوجوه الممدودة والمتطاولة من إحدى نوافذ الباصات عن «أكرم»، الوعد المؤجل، والموسم الذي حان. تسبقها صرخاتها، ونداءاتها، ويعلن عنها بكاؤها، يراها أحد الجنود، يفكر في اعتراض طريقها، يتردد، ثم يقترب منها، ولحظة يسمع نداءات «أكرم» لها، وهتافاته من أجلها يفسح لها المجال، فتثب بخفة نسمة أو سنبلة صوب الوجه الممدود من النافذة، ويتعانق الهتافان، ويضم النداء نداءه الآخر، فيتحدان، ويعود الفرع الى أصله، ويدخل البريق الى ضوئه، فتفرح صيدا وترقص نجمة.

* * *

ابــــداع

التشرد في مدن الوهم

وفــاء عزيــز أوغــلي

قال الناقد لها.. «لديك الموهبة، وتكتبين بشكل جيد، وأسلوبك في القص جميل، ولكن تنقصك الشجاعة» ثم أضاف «مم تخافين سيدتي..؟ مم تخافين؟ حين تمسكين بالقلم إنسي دنياك كلها، وعيشي دنيا أبطالك. انعزلي عمن تعرفين، وهبي أبطال قصصك الحياة التي يريدون.. جيدة كانت أو سيئة..».

(*) وفاء أوغلي: أديبة وقاصة من سورية، لها اسهامات عدة في القصة النسائية العربية.

كانت الكاتبة الناشئة تتأمل الناقد بانبهار وهو يتحدث. . وتحفظ كلامه بعقلها وقلبها وكل أحاسيسها فما يقوله سيصبح النهج الذي تتّبعه، والطريق الوحيد الذي ستسلكه لتصبح أديبة. . لن تحيد. لن تخالف. ستحاول أنْ تنفذ نصيحته. ستحاول؟. لا. لا بل ستنفذ كل ما قاله، وستنجح كي لا يخيب أمله بها، ولا أملها بنفسها.

تناولت قصصها من يده، وشكرته. شكرته بقلبها المفعم بالسعادة. حملت قصصها، ومضت والفرحة طائر يرفرف في قلبها، ويملأ عينيها الصافيتين دهشة وبهجة، وقلقاً فهي منذ اليوم مسؤولة تحمل على عاتقها مسؤولية موهبة. موهبة أوكلت إليها لتجعلها كاتبة.

يا الله إنه حلم تعجز عن تصديقه. .

ستصبح أديبة يشار إليها بالبنان أينما حلت، ويتحدث عنها النقاد، وتُترجم كتبها إلى اللغات العالمية، ويتباعها المنتجون لتصبح أفلاماً، ومسلسلات تلفزيونية يشاهدها كل البشر، فتذكرها وكالات الأنباء، وتكتب عنها المجلات والصحف، وفي معارض الكتب ستتربع كتبها الرفوف، وتتناولها أيدي المعجبين والمعجبات، وتتنافس دور النشر لطبع كتبها مرات ومرات و و و.

كانت الأفكار تطلق لخيالها العنان ليجمح، ويطير بها فوق السحاب. يقطع المسافات يلغي الأزمنة، ويدوس كل العقبات.

هي والقصص بين يديها وفي حضن قلبها. . الأمل شاسع بحجم الكون، والحلم معجزة ستتحقق هكذا قال الناقد الكبير إنْ هي نفّذت ما قاله.

دخلت إلى بيتها. . ألقت التحية على عجل وقالت. . أحتاج للهدوء. للصمت. للتوحد. سأغدو أديبة وقريباً ستفخرون بي.

أغلقت باب غرفتها وجلست خلف طاولتها، وتناولت القلم، ووضعت الأوراق البيضاء أمامها، وبلهفة بدأت تخط الكلمات، وصوت

النقد في أذنيها . . «مم تخافين . . ؟ إنسي كل البشر وأنت تكتبين، افتحي قلبك، وأطلقي أحاسيسك من عقالها، واكتبي . اكتبي وحسب» .

كتبت، ومزقت عشرات الأوراق، الفكرة واضحة في عقلها . منبسطة أمامها وأبطالها معالمهم محددة . أفكارهم . أقوالهم . أفعالهم . . كلها . كلها مجسدة في ذهنها . لاتحتاج إلا إلى يدها الممسكة بالقلم لتخط، وتسطر أحرفاً تتجمع كلمات تشكل أحداثاً لعالم خلقته هي، لبشر أوجدتهم هي . في عقلها كل الأحداث من المقدمة وحتى الخاتمة، ولكن يدها عاجزة . .

فمم تخاف . . ؟

ماالذي تخشاه . ؟

القصة من خلقها . . صحيح أنَّ الحياة هي الأصل، وهي التي تضم المثيل لكل شخصية . ولكل حدث، ولكل فكرة، ولكن القصة تظل مجرد أفكار، وخيال خصب يُصبُّ من قالب كلمات . منمَّقة تسطرها يد إنسان يمتلك الموهبة .

لماذا هذه الرهبة . . ؟

ولماذا الوجل . . ؟

الفرصة الآن أمامها «لتكون أو لاتكون»

تكون أديبة، أو لاتكون . . لا . لا . . . ستكون أديبة، وأديبة مُبدعة أيضاً . . ستكتب، ولن تبالي بأي شيء . .

الكلمات قطرات ندى تتساقط برقة على الصفحات البيضاء . عقلها . قلبها . حواسها مع الدفق الرائع من الأفكار . المتناغم مع الكلمات، المتسلسل بعفوية الحياة الحقيقية، وبساطتها . .

وكما في كل حياة . في كل قصة . . بداية ونهاية . حلم وحقيقة . أمل وواقع . ورود وأشواك . نهار وليل . صيف وشتاء . ودائماً في البدء يكون الحب والخير والجمال، وهي كتبت عن كل هذا بأسلوب أسطوري الجمال .

مثالي التكنيك. خيالي بصدقه وعاطفته. وفجأة تقفعت اليد، وشلّ الدماغ، وصرخت الأعماق

لقد بدأ الانحدار، فالشر وشم محفور على وجه الحياة. كما الخير ضوء النهار. وهي تعي أن لابد من التحدث عن وجهي الحياة. . فهي كلٌ لايتجزأ.

والمدينة الفاضلة حلم لم ولن يتحقق.

والحب الأفلاطوني وهم جميل.

كل هذا تعرفه، ومع هذا فاليد لم تزل مغلوله، والعقل صاحٍ متوثب. يجلدها بصرامة وجبروت كلما حاولت التحرر من قيده. . يهمس لها. . الحذر. . الحذر. مرارة الخوف أحلى من النقد اللاذع والشك المرير. سيقول الناس، ويهمسون، ويحللون، ويعتقدون.

فالحذر. . الحذر. ابتعدي عن السياسة والحب والمجتمع.

رمت قلمها، وقامت تذرع الغرفة المغلقة جيئة وذهابا علها تطفئ حريق أعصابها. غاضبة هي على نفسها. . فإن لم تكتب عن كل هذا فماذا تكتب. . ؟

تاهت منها الأفكار وتسربت كشعاع شمس حط رحاله على أرض غرفة مشرعة النوافذ ثم مضى. . أو كرمال التقطتها يدُ طفل على شاطئ ما.

عقلها أوقف قلمها وحطّمه. فخوفها المتأصل المغروس في قلبها كنبتة سامة أفسد حياتها، وحرمها الكثير منذ كانت طفلة.

أتضع اللوم على نفسها وإرادتها. . ؟ أم على حب والديها لها، وخوفهم عليها وزرع هذا الخوف في قلبها. ؟ أم على مجتمع مازال يحتضن أفكار ومعتقدات زمن مضى. ؟

جلست فجأة خلف طاولتها وأمسكت بالقلم بحماس وهي تفكر. لماذا لا تكتب عن صراعها هذا، ومعاناتها. ؟

لماذا لا تتحدث عن مشكلة الكثيرات ممن يبدأن بالكتابة الأدبية ثم

يتوقفن بعد محاولة أو اثنتين . . أو تستمر إحداهن لتكتب طلاسم لايفهمها إلا هي وذلك خشية وجبناً . ؟ .

لماذا لاتلج أعماق المشكلة التي تُعاني منها الكثيرات وهي منهن فتتحدث عن تربية تحبذ الخوف لأنه أكثر أماناً . . وتؤيد الاستسلام والتسليم والرضوخ لأنه الطريق الأقصر للسلام، وتحبذ الصبر لأنه المفتاح الوحيد للفرج، وترى في خوض التجارب مجازفة غير مأمونة النتائج؛ وفي التسامح حتى مع مَنْ يسيئون إراحة للنفس من معادات الناس، وفي قول الشاعر «ماساءني إلا الذين عرفتهم . . جزى الله خيراً كلَّ مَنْ لست أعرفه» حكمة تُحتذى .

تنظم أوراقها . . تلملم أفكارها المبعثرة . . تحاول الكتابة، ولكن هيهات .

فالخوف يسكنها كسكنى الأشباح لبيت مهجور، والجبن يتشبث بها كتشبث طفل خائف بيد أمه في ليل عاصف .

فكيف لا تتكسَّر كل الأقلام في يدها، وتتحطم كل أواني الحبر، وتتطاير في رأسها كل الأفكار .

مزَّقت كل قصصها، وتناولت إحدى قصص كاتبة تحبها، وتعشق حرية اختارتها وحاربت من أجلها، وكان لديها القوة والقدرة على استخلاصها من براثن مجتمعها . . كانت تقرأ بشغف، واستمتاع، وتتساءل بصمت . . «تُرى هل سيمضي كل الزمان قبل أن أحطم أصفاد مجتمعي، وأمحو رواسب تربيتي . . ؟ هل سأقوى على استخدام إرادتي في قتل الرعب الذي يعربد في أعماقي . . ؟ وهل سأعود يوماً من تشردي في مدن الوهم . . ؟ إلى متى؟ إلى متى . . ؟ وقيود مجتمعي وهم . . وكثير من عاداته وهم . . وعيون أبنائه المترصدة لأخطاء الغير وهم .

إلى متى . . ؟ تراني سأنتظر طويلاً؟ أم أن إرادتي ورغبتي سينتصران على ضعفي؟ .

تبعد القصة المتربعة على طاولة الكتابة، وتلتقط من مكتبتها ديوان شعر . . «ثوري أحبك أن تثوري . . ثوري على شرق السبايا والتكايا والبخور . . » ثوري . . يا لها من كلمة . ثورة سبايا الشرق على عادات الشرق العفنة . . على عقول أبنائه المتحجرة .

تقلب صفحات الكتاب . . تقرأ . . تفكر بصوت تقصد سماعه . .

«نفوسنا أولى بالثورة . . عقولنا . تأصل الخنوع والضعف في قلوبنا . خوفنا من المجهول . . من التغيير . . من التخلي عن عاداتنا .

كل هذا أولى بالثورة» .

تغلق الكتاب، وتلملم الأوراق المبعثرة المختنقة بكم هائل من الكلمات المتناقضة المشتتة الخانقة، وتفتح أحد الأدراج . تضع الأوراق بهدوء وهي تهمهم . .

«لن يمضي كل الزمان، ولابعضه وأنا مجرد دمية تائهة بين السماء والأرض . مجرد صدى لطموح غابر .

لن يمضي وأنا لست سوى صرخة تحدٍ يائس، وخيبة مريره .

لن يمضي . . لن يمضي

فأنا سأنفض عني غبار الهزيمة، وأخرج من دوامة ترددي، وأغدو كما أردت دائماً كاتبة أديبة . .

صادقة كرسالات الأنبياء

واضحة كنور الشمس

جريئة كحد السيف

قوية كالحق المبين . .

* * *

فلسفة التقنية والنشاطات والتطبيقات العلمية

د. معــن النقــري

من المجـالات البكر في فلسـفـة العلوم والتي تطورت بوضـوح في العـقـود الأخـيـرة بصورة فعلية مضمونية وغير شكلية فقط مجالُ فلسـفـة العلوم التـقنيـة والتطبيـقـيـة والمسائل الفلسفية للتقنية والتكنولوجيا ذاتيهما وفلسفة النشاطات والفعاليات العلمية - والتطبيقية أو فلسـفـة التطبـيق العلمي - التـقني بوجـه عـامّ،

● - د. معن النقري: باحث من سورية، دكتوراه في العلوم التقنية والأتمتة، له اسهامات عده في هذا المجال، تأليفاً وبحثاً.

وهنا محاولة لإلقاء الضوء على هذه المجالات الفلسفية - العلمية التي ابتدعت لها تراثاً غنياً في فترة قصيرة وبسرعة قياسية.

1. ثمة الآن مايُعرف بفلسفة وسوسيولوجيا الطب وفي عداد ذلك مسائل كثيرة متشعّبة عامة وتفصيلية منها: الطب الاجتماعي والنظرية العامة للطب، والمشكلات أو المسائل الفلسفية للطب، والجوانب الفلسفية - الأخلاقية للطب، والعلاقة بين العقل والطب (الفكر الطبي) ومايعنيه من تأملات في مشكلات الشرح والتقييم (التقويم) في مجال الطب البيولوجي والعلاج النفسي، وأحكام في مشكلات صحّة الإنسان وفلسفة العلاج النفسي وفلسفة الألم: وكل هذه المسائل والقضايا فعّلية ومطروحة حقاً وموثقة وليست نظرية ولا ابتداعية. كما يعرف التوثيق الفلسفي - العلمي في مجال منهجيات (ميتودولوجيا) المعرفة والممارسة الطبية قضايا ومسائل فلسفية - طبية مثل مايلي (بالعناوين المحدّدة): المشكلات الفلسفية - المنهجية لفيزيولوجيا الأعصاب والطب، التحليل التعرّفي (أو المعرفي أو الغنوصي أو الغنوسيولوجي) للكشف (الفحص) الطبي، التجربة كطريقة للتعرُّف (تحصيل المعرفة) وكشكل للنشاط في المصحّ، المشكلة المنطقية - التعرُّفية (الغنوصية. . .) لتكوُّن المعارف في الكشف الطبي، وكان «تشازوف» رئيس أكاديمية العلوم الطبية «السوفيتية» سابقاً قد تناول في كتاباته قضايا فلسفية طبية منهجية حين تحدّث عن «تجربة التحليل الفلسفي - الميتودولوجي للكشف الطبي»!

2. وفي مجال التقنية وفلسفتها رصيد فكري ثري أيضاً نكتفي بذكر بعض معطياته التوثيقية من قضايا عامّة وأخرى تفصيلية وهي من قبيل مايلي: فلسفة التقنية أو مشكلاتها الفلسفية، المشكلات الاجتماعية والمنهجية. . . للتقنية الجديدة، الفلسفة والتقنيات (كعلاقات متبادلة)، العقل والتقنيات، رفض التقنية (التقنوفوبيا) كأحد مظاهر الوعي الغربي، الأخلاق في التقنية.

وثمة مسائل حول تطور التقنية والفكر التقني وعلاقاتهما بالمجتمع

وبالتطور الاجتماعي تُعبّر عنها دراسات تحمل عناوين مثل: تاريخُ التقنية والعلوم التقنية ومشكلاتُهما المنهجية، التخطيط لدراسة تطوّر التقنية، التحليل الفلسفي للتفاعل (التأثر) بين التطور التقني والتطور الاجتماعي، بعض مسائل العلاقات المتبادلة بين الفنّ والعلم والتقنية (وهذا ماينطبق على الممارسات الهندسية مثلاً وبعض جوانب الممارسات الطبية أيضاً)، وسنجد أعلاماً ومفكرين اجتهدوا في هذا الاتجاه وأدلوا بدلائهم في إرساء فكر تقني أو عالجوا قضايا فلسفية - تقنية من أمثال «خ. خيورتص» الذي تحدث عمّا يمكن أن تقوله «الفلسفة حول التقنية»، والفيلسوف «بيرديابيف» الذي كتب حول « العلاقة بين الإنسان والآلة: مشكلة سوسيولوجيا وميتافيزياء التقنية»، كما تحدَّث «فر. راب» عن تعددُّ جوانب التقنية المعاصرة، كما كانت «دار عويدات» في بيروت - باريس قد أصدرت أحد الكتب التي تنشرها حاملاً عنوان «الفلسفة والتقنيات». . .

3. ومن الضروري التفريق بين مصطلحي «التقنية» و«التكنولوجيا» على الرغم من تقاربهما وتداخلهما، وسنجد أنَّ ثمة فلسفة وسوسيولوجيا للتكنولوجيا ذاتها تحديداً، وليس للتقنية فقط.

ومن المسائل والعناوين المحدَّدة والموثقة في هذا المجال، على سبيل المثال فقط لاالحصر مايلي:

المشكلات الاجتماعية والمنهجية للتكنولوجيا . . .، فلسفة العلم والتكنولوجيا، التشابهات والتباينات بين «البارادیغمات» (التصورات الإجمالية والقوالب الجاهزة. . .) في العلم والتكنولوجيا (كما رآها «كلارك»)، فرادة التكنولوجيا العلمية وأصالتها (كما رأى ذلك «م غاسيّ»)، التكنولوجيا باعتبارها ظاهرة اجتماعية واحدة، فلسفة العمل والتكنولوجيا الحرفيّة، هذا إضافة إلى قضايا ومسائل تكنولوجيات عيانية محدَّدة كثيرة ومتشعّبة لامجال للتفصيل فيها هنا.

4. ومن النشاطات العلمية - التطبيقية التي لم «تسلم» من لحظات التأمُّل

ومحاولات التأطير الفكري الفلسفي النشاط الهندسي المعاصر أيضاً، وعُقدت الموائد المستديرة لمناقشة العلاقة بين النشاط الهندسي والعلم، ولكشف الترابط بين النشاط الهندسي والمعرفة العلمية، وصيغت وبحثت المشكلات الاجتماعية - الفلسفية والميتودولوجية (المنهجية) للنشاط الهندسي (وليس فقط للعلوم الهندسية أو التقنية مما بات أكثر إلفةً الآن كما هو مفترَض)، وتحدَّث بعضهم مثل «رازين» و «أليخين» عن ماسمَّياه «المشكلات الفلسفية للعمل الهندسي - التقني» (ونحن نؤكد على كلمات مثل «العمل والنشاط» الهندسي والتقني لتفريقها، كما قلنا، عن «العلوم» في هذا المجال، ولتفريقها أيضاً - من جهة ثالثة - عن مفاهيم التقنية و التكنولوجيا ذاتيهما باعتبارهما ليسا علماً ولا عملاً، بل مزيجاً من الكيانات الحسِّية المجسدة العيانية، ومن الخبرات والمعارف والحنكات المركَّزة والمتكثفة في جمادات وأحياء على السَّواء)، وبات عصرُنا يطرح بحدَّة متزايدة وراهنية متصاعدة قضايا الأخلاق في الممارسات المهنية والعلمية - التطبيقية بعامةً فتحدَّث بعضهم في سياق ذلك عن الأخلاقية الهندسية وبرز إلى النور مايُعرف الآن «بعلم الأخلاق الهندسي» - Engineering Ethics.

5. إنَّ النشاطات العلمية - التطبيقية إجمالاً لاتقتصر على النشاط الهندسي، بل ثمة ممارسات علمية أو تطبيقات علمية - تقنية أكثر شمولاً تلقى اهتماماً من الفكر الفلسفي المعاصر أيضاً، ومنها مثلاً قضايا اللعبة العلمية: «التحليل المنهجي للّعبة العملية كمجال جديد للمعرفة وللنشاط العلمي - التقني» (ويبدو أن الكويت تزُمع إنجاز «مركز للعلوم» مع بدايات الألفية الثالثة حسب هذا المبدأ بصورة ملموسة)، ثمة أيضاً المشكلات الفلسفية لغزو واستثمار الفضاء (وليس فقط لعلوم الفضاء الكوسمولوجيا أو الفلك. . .)ولعصر الفضاء وما إلى ذلك من مسائل كثيرة متشعّبة مرتبطة بارتياد الفضاء والملاحة الكونية (وقد ترك أمثال «شكولينكو» و «أورسول» إرثاً فكرياً علمياً وفلسفياً معاصراً هاماً في هذا الباب)، هناك أيضاً قضايا

الممارسة الإنتاجية الزراعية التي أغنتها التأملات بدورها وكشف بعضها صلة هذه الممارسة بالنظرة إلى العالم وبنمط التفكير والتصور الإجمالي حول الوجود، وثمة زخمٌ كبيرٌ وجديد في الأدبيات الفلسفية حول الممارسات البيئية (الإيكولوجيّة)، وحول مسائل التصميم (تصميم المشاريع الهندسية التقنية والاجتماعية على السَّواء) وما في ذلك وله من مشكلات اجتماعية وفلسفية وميتودلوجية (منهجيّة)، فتحدث بعضُ المؤلفين التشيك - السلوفاك عن «الجوانب المنهجية في التصميم المنظومي للمشروعات»، وتحدث آخرون عن التصميمية الاجتماعية - وعن قضايا أخرى في التصميم التقني الإبداعي (الديزاين): «التصميمات التقنية» و«الإبداع التقني» «والمشكلات المنهجية للديزاين المنظومي» و«الجوانب الفلسفية للإبداع التقني»... وهكذا يشمل الفكر المعاصر للنشاطات العلمية - التطبيقية مستويات عديدة: النشاط والعمل الاختصاصي بعامة، التصميم بأنواعه، الإبداع والابتكار التقني (الديزاين...) الخ.

فلسفة المعلومياء (المعلوماتية) وماإليها:

بدايةً نريد توضيح المصطلحات التعريبية المفضلة وإقرار مانراه أقرب إلى التعبير عن المقصود:

مقابل كلمة - informatics (بالانكليزية) و«إنفورماتيكا» - nqopmatuka ٪ (بالروسية) كان ثمة - ولايزال في بعض البلدان العربية - مصطلح «الإعلامياء» ونحن نستبعد هذا المصطلح ونجده غير دقيق، من حيث المبدأ (مبدئياً)، لأنه مشتقٌ من كلمة «إعلام» وليس من كلمة «معلومة» أو «معلومات» والفارق جوهري بين الحالتين، كما انتشر على نطاقٍ واسع وبصورة خاصة مصطلح «المعلوماتية»، ولايزال في أغلب البلدان العربية وفي أوسع استخدامات العربية: هو أدقّ من «الإعلامياء» معنوياً لأنه يُعبر عن مصطلح المعلومات فعلاً وليس الإعلام، إلا أنَّ إشكالية لغوية نحوية تبقى قائمة ومعلقة: فالاشتقاق حاصل من كلمة الجمع وليس

من كلمة المفرد (من «معلومات» وليس من «معلومة») وهذا أمر مرفوض في الأعراف التقليدية للُغة العربية. وكي يكون الاشتقاق صحيحاً في المعنى (أي يتضمن محتوى «المعلومة» وليس «الإعلام») وصحيحاً نحوياً (أي مأخوذاً من المفرد وليس من الجمع) نرى أن المصطلح الذي يلبي هذه المتطلبات جميعاً هو المعلومياء ونحن نقترحه كبديل لما انتشر وساد حتى الآن من مصطلحات سبق ذكرها على الرغم من صعوبة إعادة التأسيس من جديد، لكن الأصحّ هو الأصح مهما كانت الظروف، والألف الممدودة للتعبير عن العلم أو المذهب، أما كلمة «معلوميّة» المأخوذة من «معلومة» بالمفرد فنتركها للحالات الصّفة التي تعبر عن جانب المعلومات في الأشياء والظواهر المختلفة، وجرياً على هذا المنوال من خيار اصطلاحيّ جرى إقرارهُ من قبلنا سنستخدم مقابل كلمة informatixation بالانكليزية، والتي تعني نشر أو انتشار المعلومات وهيمنتها، مصطلح أعلمة» مع تفضيلنا لمصطلح «معلومياتية» لصيانة التماسك المنطقي والتجانس في طريقة الاشتقاق.

إن الفلسفة العلمية - العملية في مجال المعلومياء (المعلوماتية) تبدأ فعلياً بشرح المعاني الأساسية لهذا المصطلح بلغاته الأصلية أساساً نظرياً لجدّته، كما تطرح مجموعةً من القضايا والمسائل في خصوص المعلومات، مثل: مفهوم المعلومات في العلم المعاصر، نظرية المعلومات، مشكلات المعلومات السياسية، المعلومات وتكثيف التطور الاجتماعي، خصوصية العلاقات المعلوميّة في العالم الحيّ، الجانب المعلومي من نمو فعاليّة النشاط البشري: هذا عن فلسفة المعلومات وعن الجوانب والعلاقات المعلوميّة في الطبيعة - الحيّة بخاصة - ونشاط الإنسان، أمّا عن المعلومياء كاتجاه علمي - تقني معاصر وكضرب من التقنيات والتقانات المتطورة.. الخ فسنجد كثيراً من الآراء الفلسفية والاجتهادات الفكرية من قبيل مايلي (على سبيل المثال لا الحصر) من توثيقات: التقدم العلمي - التقني والرياضيات التطبيقية،

مستقبل وآفاق المعلومياء (المعلوماتية)، المعلومياء باعتبارها مادة علمية - تقنية مركَّبة معقَّدة (مادة أو مقرَّر ومساق)، المشكلات الاجتماعية - الفلسفية والأخرى الميتودولوجية (المنهجية) للمعلومياء، المنطق الشكلي المعاصر والمعلومياء، الدور الاجتماعي للمعلومياء (وقد أسهب في دراسته أمثال «غوث» وسيمينيوك «و أورسول»)، المعلومياء والمشكلات الجديدة لعلم النفس (أو العلم السيكولوجي)، المعلومياء و «الإرغونوميكا» (والإرغونوميكا علم يدرس نشاط وسلوك الإنسان في وسط تقني: الإنسان والتقنية، الإنسان والآلة...)

هناك الآن مشكلات ومسائل فلسفية للسيبرنيتيك (علم التحكم الآلي) والسَّبرنة - cybernetics - cybernetigetion.

وللآلات الحاسبة الإلكترونية - للحاسوب والحوسبة - conyuteriyetion conyuter، وللالكترونيات الدقيقة (الاالميكروواليكترونيات) - -microrlectronics، وللأتمتة - Automation -، وللروبوت (التشغيل الآلي) والروبتة -Robotigation Robot ولقضايا الذكاء الصنعي بخاصة - artificial intellct

في مجال السيبرنيتيك والسبرنة تهتم الفلسفة العلمية باستعراض وتأمل قاموس المصطلحات الأساسية لهذا العلم وبالتحليل الفلسفي لمفاهيمه الأساسية، ثمة باختصار مايُعرف بفلسفة السيبرنيتيك أو أسسه الفلسفية، وثمة معالجات من هذا القبيل لضرورة ظهوره كعلم ولخصائصه ودوره في تطور المجتمع - في التطور الاجتماعي إجمالاً، وعلاقة السيبرنيتيك بمشكلة الوعي، وميول السبرنة في العلم المعاصر...

توجد معالجات أيضاً لمشكلات الآلات الحاسبة الالكترونية (آ. ج. إ) لتقنية الحاسبات والثورة الحاسوبية، وبرزت في عصر الحاسبات أسئلة حول الأبعاد الكونية للحسابات: هل يمكن حساب كلّ شيء بمساعدة «آ. ج. إ»؟ وماهي المصطلحات الأساسية للحاسبات (آ. ج. إ)؟ وماهو دورُها في الدراسات العلمية وفي نشاطات تصميم المشروعات؟ ماذا عن «آ. ج. إ» كمظاهرة (فينومين)؟ وعن تموينها البرمجي (تزويدها بالبرامج)؟ وماهي المشكلات الفلسفية لاستخدام «آ. ج. إ»؟

وللميكروالبكترونيكا (الالكترونيات الدقيقة) إجمالاً؟

ماهي حدود وإمكانات الحاسوب في استيعاب اللغة الطبيعية؟ ماذا عن تطوُّر تقنية الحاسبات؟ والقضايا الفلسفية لهذه التقنية ولحاضرها ومستقبلها؟ ماذا عن المشكلات الاجتماعية والمنهجية (الميتودولوجية) لها؟ ونجد هنا - في هذا الباب - مسائل حول المعرفة والحاسوب: مثل «الموائد المستديرة» التي تناقش مشكلة تقديم المعارف في المنظومات الحاسوبية، ومثل النظر في المعرفة باعتبارها موضوع نمذجة حاسوبية . . .

و«للثورة الحاسوبية» نصيب أيضاً: «فلسفة الثورة الحاسوبية»، مشكلة علاقة الإنسان بالآلة في الثورة الحاسوبية، المشكلات السوسيولوجية والاجتماعية والنفسية «للثورة الحاسوبية»، الثورة الحاسوبية: مشكلاتها ومهماتها (وظائفها)، وللحوسبة نصيب: آفاق الحوسبة ومشكلاتُها المنهجية والاجتماعية.

إضافة إلى ماسبق سنجد «الموائد المستديرة» مهتمة أيضاً بدراسة المشكلات المنهجية (الميتودولوجية) والاجتماعية لوسائل الأتمتة، وبالمشكلات الفلسفية والاجتماعية لعلاقة الإنسان بالشغيل الآلي (الروبوت) وبالروبتة ذاتها (ظاهرة انتشار وتزايد دور «الروبوتات»)، وثمة مايعرف بفلسفة وسوسيولوجيا «الروبتة»، ومن المسائل المعاصرة التي تُعتبر عتيقة وعريقة في آنٍ معاً، في الفكر العلمي لنهايات هذا القرن، تلك التي تتصل بمشكلة «الذكاء الصُّنعي (أو الاصطناعي) «العقل الآلي» وعلاقته بفعالية الوعي البشري الطبيعي.

- لمزيد من الاطلاع في هذا المجال يمكن اقتراح الرجوع إلى كتابنا:
١ - العرب بين الفلسفة والعلم والعصر الراهن، دمشق ١٩٩٩، مطبعة الخنساء - الحلبوني - وقبل ذلك إلى مقالنا في المعرفة.
٢ - بين الفلسفة والعلم، مجلة «المعرفة»، دمشق، ع ٣٣٦، أيلول ١٩٩١، وقبل أولئك إلى كتابنا:
٣ - تأملات في الفكر العلمي المعاصر: الفيزياء النسبية والفلسفة، دار الحقائق، بيروت، ١٩٨٢.

الغيرة نظرة اجتماعية وسيكولوجية

د. وليد احمد المصري

الغيرة هي فن الحاق الأذى بالذات أكثر من الحاقها بالأخر، وهي بدون شك اشارة عن خطر يهدد الحب ويعصف بكيان الأسرة ويفتت أركانها، فالغيرة هي مرض اجتماعي لها تبعياتها الخطيرة التي يمكن أن تنعكس على نسيج العلاقة الزوجية

(*) د. وليد أحمد المصري: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس التربوي والإنمائي، مدرس بكلية التربية، جامعة حلب.

وعلى الأطفال أيضاً وهي ظاهرة معروفة منذ القدم موجودة سواء في المجتمعات القبلية أو في المجتمعات الحديثة ففي قبائل يورك الهندية في الولايات المتحدة الأمريكية يدخل الزوج في صراع وشجار عنيفين مع أي شخص كان يطلب كأساً من الماء من زوجته وذلك في القرن التاسع عشر. . . وكذلك الأمر بقبائل الاسكيمو المسماة «اماساليك» يصل الأمر بالزوج إلى السماح لضيفه بالاتصال بزوجته شرط أن يسمح هو بذلك في الوقت الذي يغضب وقد يقتل احد ما اذا اتصل بزوجته دون أمر منه (عنايت ١٩٨٥) لقد أطلق الشاعر الانكليزي الكبير وليم شكسبير على الغيرة تعبير «الوحش ذو العيون الخضراء» وهو يدل بهذا المعنى إلى ما يظهره البعض من تقبل لمشاعر الغيرة بوصفها مؤثراً هاماً من مؤثرات الحب العميق، رغم ما تحمله من أذية لذلك الحب.

إن السؤال الذي يطرح نفسه على بساط البحث هو ما المقصود بالغيرة وطبيعتها؟

يقال في الأوساط الشعبية: «يغار - يعني أنه يحب «وكثيراً ما تطرح البنات المراهقات السؤال التالي: «أيكنني الزواج من إنسان غيور؟ أيمكن أن يكون في الغيرة شيء ما جيد؟.

يعتبر كثير من الناس أن الغيرة علامة من علامات الحب وبرهان ساطع للعشق. إنها تدفع الحب وتثيره. إذا كما نلاحظ للغيرة دور إيجابي في حياة الزوجين خصوصاً والإنسان عموماً. لكن لا بد من الاشارة إلى أنها تحمل في طياتها الانانية ومحبة الذات وليس حب الإنسان الاخر. . . إنها تهين كرامة الإنسان وتذل عزة نفسه.

والغيرة بالتعريف هي الشك في ثقة واخلاص ووفاء الإنسان المحبوب وكذلك هي الارتياب في ولاء الشريك التام وهي انفعال مزعج يشمل المرارة والخوف والقلق وعدم الاستقرار، وفقدان الشعور بالأمن والطمأنينة إضافة إلى عدم الثقة بالنفس وبالآخرين.

لقد تحدث (بلزك) قائلاً: «إن ظهور الخوف في الحب هودليل على الغيرة. فالإنسان الغيور في حقيقة الامر يرتاب ليس بزوجته فحسب، بل وبذاته أيضاً. كما تتكون الغيرة عند الرجال من الأنانية ومحبة الذات تحدث بشكل فجائي على شكل غرور كاذب مهتاج... «تيموشنكو ١٩٩٠) ص ١٧٠.

لقد أشار عالم النفس (ليفي) إلى ان الغيرة الإنسانية -هي خوف المقارنة (ليفي ١٩٨٠) وفي الغالب فإن الغيرة هي نتاج لطبيعتها القائمة على عدم الثقة والخيانة إنها احساس يتوقفُ ليس فقط على قوة الحب فحسب، بل يتعداه الأمر إلى طبع الإنسان ذاته، وإلى أي درجة يحترم الناس الآخرين فيمكنه أن يغير ويحب في آن واحد، ويمكن الا يفعل ذلك، كل ذلك يتوقف على الخوف من فقد حب الآخر.

ويمكن للغيرة أن تتجلى في أشكال متنوعة تتعلق بالطبع والمزاج والتربية. والناس ليس بمقدورهم التغلب وقهر نيران الغيرة بانفسهم لأنها قد تكون مرضية تتطلب تدخل الطبيب النفسي بشكل فوري.

إن الغيور إنسان بائس تعس غير راض عن نفسه، وهو إنسان سريع التهيج والغضب، يعاني من الضجر والملل، لا يتمتع بالدبلوماسية اللازمة، شريراً حقوداً في بعض الأحيان، وهو انسان فاقد لكرامته وعزة نفسه يشعر بالمرارة والاهانة.

مظاهر الغيرة:

إن للغيرة الكثير من المظاهر المتداخلة مع بعضها البعض وهي على انواع (محرز ١٩٩٧) ١- المظاهر البدنية يتجلى ذلك عند الشخص في احمرار وجهه وارتعاش يديه، وعدم تركيز بصره، صوته خفيف ويشعر الإنسان المستمع إليه برعشة في صوته، يتلعثم بالكلام.

٢- المظاهر الفزيولوجية. تزايد ضربات القلب والنبض، ارتفاع ضغط الدم، تعرق شديد، ارتفاع نسبة الهرمونات في الدم.

٣- المظاهر النفسية: يظهر ذلك في انخراط الإنسان باحلام مخيفة

واحلام اليقظة، اللجلجة في الكلام الانطواء الشديد على الذات او انبساط الذات الشديد.

٤- المظاهر الاجتماعية أهم مظهر من المظاهر الاجتماعية على الاطلاق هو السلوك العدواني الذي يتبدى عن الغيور والذي يمكن أن يطال الذات والآخرين.

أنواع الغيرة:

في حقيقة الامر للغيرة أنواع متعددة تختلف باختلاف العلماء والفلاسفة الذين تناولوهابالبحث والدراسة.

١- من وجهة علم النفس الاجتماعي: فالغيرة من هذا المنظور هي الغيرة الاستبدادية التي تميز عادة الناس الظالمين، أولئك الذين يتسم سلوكهم بالانانية، غير قادرين على الحب النزيه. تعتبر الزوجة بالنسبة لهم كموضوع للمتعة واللذة فقط إنهم لا يجلون الزوجة (الزوج) ولا يحترمونها بوصفها شخصية متميزة ويعملون إلى اخضاع ذاتها خضوعاً تاماً، كما تتجلى الغيرة عند الانسان الاناني والفظ على شكل من التعسف والجور المخيفين، إنه يحاول أن يستر ويخفي غيرته بانانيته (تيموشينكو ١٩٩٠).

٢- من منظور الطب النفسي

آ- الغيرة «الانتقاصية» إنها تميز الناس الذين يتسم سلوكهم بالريبة او الوسوسة (المرجع السابق).

ب- غيرة الحب الدفاعية. وهنا تكون الغيرة عاطفة دفاعية هدفها الحفاظ على الحياة الزوجية وهذه الغيرة عادية ومشروعة تتسبب في الطلاق بل انها صوت انذار يحذرنا (فهمي ١٩٧٨).

ج- الغيرة الفاسدة وهي التي تحطم العلاقات الزوجية: لقد ظهر أن كثيراً من الازواج يتهمون زوجاتهم بالخيانة دون أن يستندوا في اتهاماتهم إلى دليل واقعي، إنهم يكشفون بهذه الطريقة عن شعورهم بالذنب نتيجة مخاوفهم من فقد قوتهم الجنسية (عبد الله، ١٩٩٧).

جاءت سيدة متوسطة العمر إلى المعالج النفسي، تشكو من فقدان الشهية للطعام، واضطراب النوم. وقد شكت أن زوجها الذي بلغ الخامسة والخمسين من عمره يعذبها باتهامه إياها بالخيانة. واتضح فيما بعد أن زوجها هو الذي يلاحق النساء، فكان يصب ذنبه على زوجته من أجل التخفيف من آلامه وتأنيب ضميره وهذه حالة شائعةعن الغيرة غير الطبيعية (عبد الله ١٩٩٧) ص ٣٩٤.

د- الغيرة الذهانية ذات الطابع الزوري -الغيرة انفعال يكاد يطال جميع الناس تعكس حب الانسان للتملك وخصوصاً تملك الشريك فالغيرة قد تكون طبيعية وعادية إذا كانت في حدودها المعقولة لكن المشكلة تتعقد عندما يصل الأمر في بعض الأحيان إلى حد المرض عند ذلك تسمى الغيرة الذهانية الزورية حيث يعتقد المريض في هذه الغيرة أن زوجته تخونه مع إنسان آخر. وبالتالي تتسلط عليه بعض الأفكار الوسواسية التي يدور موضوعها حول خيانة زوجته ويرافق ذلك شعور بالاكتئاب والمرارة والضيق ثم يبدأ المريض بمراقبة زوجته وجمع الأدلة ليؤكد شكوكه ويبدأ بتصيد هفوات لسانها، وإذا كانت عائدة من عملها مسرورة سعيدة فلا بد، من منظور الزوج الغيور، انها قابلت صديقها أو تلقت منه اتصالاً هاتفياً . . . وفي ظل هذا الجو المشحون بالتوتر والشك وعدم الثقة بالنفس وبالزوجة يتحول الزوج إلى انسان لا تهمه إلا مراقبة زوجته فيبدأ في البحث في ملابسها وحاجياتها عن دليل يؤكد شكوكه ويمكن ان يؤدي الامر في النهاية إلى حد الإجرام والقتل وفي هذه الحالة تسمى الغيرة المرضية «بمرض عطيل» (صلاح ١٩٩٦).

أسباب الغيرة وبواعثها:

لم تدرس الغيرة في حقيقة الأمر دراسة كافية لكن علماء النفس يشيرون إلى مجموعة من العوامل تولدها.

١- تجمع أشياء تافهة وسفاسف من الأمور -اتصال أحد ما بالهاتف،

التأخر في العمل، النشاط في جماعة، النظرات والاشارات، والايماءات كلها تؤدي إلى شك الزوج وتوليد الغيرة.

٢- تصرفات طائشة يقوم بها الأزواج، الخيانة الزوجية، والمغازلة.

٣- لقد حدد الفيلسوف (ليسوفسكي، ١٩٨٥) مجموعة من المسببات تثير الغيرة على الشكل التالي:

آ- مركب النقص الذي يشعر به أحد الأزواج سواء كان ذلك بصورة شعورية او لاشعورية.

ب- التواصلات السابقة وخصوصاً في حالات الزواج المتكررة مثال يعود الزوج فجأة إلى اسرته السابقة.

ج- الوشاية والنميمة وافتراء الناس الذين يعملون ما بوسعهم لتعكير صفو حياة الناس المحبين والمتفاهمين في حياتهم الزوجية.

٤- ومن العوامل التي تسبب الغيرة الاصابة بامراض عصابية وذهانية مثل الاكتئاب، والفصام الزوري، اضطراب الشخصية، ادمان الكحول، وأخيراً بعض الاضطربات المخية وامراض الغدد الصماء (Last 1989).

٥- الظنون والشكوك غير المتناهية والتحقيقات التي يقوم بها الازواج والتي تخلق مناخاً أسرياً لا يطاق.

٦- فقدان الشخص لعزة نفسه واحترامها.

٧- الاحساس بنقص في اشباع الحاجات البشرية (جنسية أو عقلية أو انفعالية)(عنايت ١٩٨٥).

العلاج:

الغيرة خطر يهدد كيان الأسرة واستقرارها تتطلب تدخلاً من قبل المعنيين بالأمر وبالتالي لا يجوز أن نقف موقف المتفرج حيال هذه الظاهرة، إن كثيراً من حالات الانفصال والطلاق تعود إلى هذا الوحش الكاسر المسمى بالغيرة لذلك يجب علينا أن نعي حقيقة هذه الظاهرة وأن نحافظ قدر الإمكان على كرامة وعزة نفس الزوج، وأن نجهد في ضبط أنفسنا وانفعالاتنا

وخصوصاً في حضور الأطفال وأن نعمل بكل طاقتنا على ألا يصل الخلاف بيننا إلى حد الانفجار الذي لا يمكن التنبؤ بنتائجه، وبالتالي انعكاساته الخطيرة على شخصيات أطفالنا وصحتهم النفسية والمحافظة في النهاية على الطمأنينة الاسرية.

إن الزوجة التي ابتليت بزوج غيور يمكن ان تعالج الموضوع بحكمة وروية عن طريق البرهنة على أنه الإنسان الوحيد الذي تحبه، وانها معجبة بسمات شخصيته، وانه إنسان لا مثيل له في هذا الكون. إذا المطلوب من الزوجة أن ترفع ثقة زوجها بنفسه والعكس صحيح. إن اتباع مثل هذه الاستراتيجية والمعايير «التصالحية» من قبل الازواج يمكن أن تستأصل الغيرة من عقالها وتقوي ثقة الزوجين بعضهما ببعض. لكن التساؤل الذي يطرح نفسه: ايعتمد الإنسان دائما على ذلك الاسلوب؟ بالطبع لا. وعندئذ تكون النتيجة حزينة كئيبة تبقي الحياة في إطار من الخوف والفزع الأمر الذي يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه.

إن اشكال الملامة والمعاقبة والمزاعم والدخول في نقاشات حادة، ومشاهد الدموع والبكاء لا تثير فقط الشعور بالذنب وتأنيب الضمير، بل على العكس تسبب أشكالاً من التهيج والغضب والانفعال والاحتجاجات والضغائن، تدفع بالزوج (الزوجة) إلى البحث عن المبررات للقيام بافعال ولقاءات دفاعية. إن أشكال الوعظ والتأنيب والفضائح والعنف كلها عوامل تغم الرجل وتكدره وتأخر وصوله إلى البيت، وبالتالي يعرقل هذا فهم الرجل لزوجته المتألمة، لذلك ينبغي السعي والبحث عن مصادر السعادة والسرور في كل شيء.

إن هناك بعض أنواع الغيرة ناتجة عن عوامل نفسية وعن اضطرابات قد تكون عصابية وقد تكون ذهانية. لذلك لا بد من زيارة الطبيب النفسي ليعالجه بمضادات الاكتئاب. وإذا كانت الغيرة مردها إلى فصام زوري فلا بد

من أخذ الادوية النفسية اللازمة . طبعا كل ذلك بإشراف الطبيب المعالج .

لذلك لا بد من البحث عن السعادة وعن مصادرها اياً كانت والتحلي بالسمات التالية التي تساعدنا على التخفيف من خلافاتنا وبالتالي تعزز جو المحبة والثقة بين الازواج : (مايرز ١٩٩٣) .

١- تقدير الذات يجب ان يتصف بالايجابية والواقعية فى آن واحد

٢- التفاؤل

٣- اظهار المودة والانبساط

٤- التحكم بالذات وضبط الانفعالات (المرجع السابق) .

ويرأينا إن البحث عن السعادة للذات وللآخرين هو صمام الأمان الذي يصون العلاقات الزوجية خصوصاً، وعلاقات الناس مع بعضهم البعض عموماً لذلك لا بد من القيام بمايلي :

١- كسر روتين الحياة الصعبة عن طريق التفكير بأحداث سارة مثل مشاهدة افلام سينمائية أو تلفزيونية فكاهية، والاستماع إلى موسيقى مرحة، وتقديم الهدايا بعضنا بعضاً .

٢- العلاقات الجيدة أهم مصدر من مصادر السعادة، وذلك في انتقاء الشريك الأكثر ثقافة وجمالاً وامتاعاً والذي يتمتع بالشعبية وبعلاقات جيدة مع الأقارب وزملاء العمل والجيران .

٣- العمل على ملء وقت الفراغ بممارسات مفيدة تحقق في الوقت نفسه الرخاء الذاتي والاحساس بالهوية والانتماء، وممارسة الرياضة والاسترخاء (ارجايل ١٩٩٣)

٤- معالجة المصابين بالاكتئاب بطرق مختلفة قد تكون دوائية وقد تكون على شكل تدريب على المهارات الاجتماعية .

المراجع العربية:

١- أرجايل، مايكل سيكولوجية السعادة، ترجمة د. فيصل عبد القادر يونس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب -الكويت ١٩٩٣- ص ٢٧٨.

٢- تيموشينكو. ل. تربية البنات المراهقات -التنوير، موسكو١٩٩٠.

٣- صلاح، محمود. الغيرة تقتل أحيانا، مجلة العربي العدد ٤٥٥ وزارة الاعلام، الكويت ١٩٩٦ ص١٦٤-١٦٧.

٤- عنايت، راجي. الغيرة وحش بعيون خضراء، مجلة العربي العدد٣١٨ وزارة الاعلام، الكويت ١٩٨٥، ص١٧٨-١٨١.

٥- عبد الله، محمد، الصحة النفسية، منشورات جامعة حلب، سوريا.

٦- فهمي، مصطفى. دراسات في سيكولوجية التكيف، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧.

٧- ليسوفسكي. ف. فن التعامل مع الآخر. موسكو ١٩٨٠.

٨- مايرز دافيد: أسرار السعادة، ترجمة رضا ابو حسن -مجلة الثقافة العالمية عدد ٥٩ ص ١٢٨-١٣٥.

٩- محرز، عدنان، الغيرة، مجلة العربي العدد ٤٩٥، وزارة الاعلام -الكويت ص١٦٤-١٦٧

المراجع الانكليزية:

1- Last. C., and Hersen. M., Child psychiatric Diagnosis Wiley and sons U.S.A 1989

* * *

قراءة في رواية «بدر الزمان» لفاضل السباعي(*)

محمد الحسناوي

القناع في الفن - وفي الأدب خاصة - مجاز فني أو جواز أمني، أو هو الأمران في وقت واحد، يلجأ إليه الفنان أو الأديب، فيتخذه رمزاً «ليضفي على صوته نبرة موضوعية[1] لا سيما في الشعر، أو ليتجنّب قلم الرقيب وسوطه في أحوال أخرى. وهذا الرمز يأخذ شكل شخصية تاريخية غالباً[2] أو أسطورية.

(*) محمد الحسناوي: أديب من سورية، يكتب الأدب والدراسات النقدية الأدبية، له إسهامات في الصحافة العربية.

أما القول بأن «القناع» وسيلة جديدة من وسائل (القصيدة العربية الحديثة وهي تتوغل في وهدة الذات وما فيها من ذعر وأمل) أو أن (القناع) (تقنية عُنِي باستخدامها شعراء هامّون في العالم، مثل ييتس، ازرا باوند، ت . س . اليوت) لدرجة الظن بأنها إنجاز غربي ففي الأمر نظر. لقد حفل الأدب العربي منذ القدم بأقنعة فنية، بدءاً بالشاعر حميد بن ثور الهلالي ومروراً بـ (كليلة ودمنة) وقصص (ألف ليلة وليلة) ومقامات بديع الزمان و(حي بن يقظان) لابن طفيل. لقد نَهَى الخلفية عمر بن الخطاب الشعراء عن التشبيب أو التغزل بالنساء، فلجأ الشاعر حميد بن ثور الهلالي إلى أن يكني بالسَّرْحة ـ الشجرة الطويلة، فقال:

أبـى الله إلا أنَّ سـرحـةَ مـالكٍ
علـى كـلّ أفنـان العضـاةِ تروقُ(٤)
فقـد ذهبتْ عَرْضاً، ومـا فوق طولها
مـن السَّـرْحِ إلا عَشَّـةٌ وسَحـوقُ
فلا الظلُّ من بَرْدِ الضُحـى تستطيعـه
ولا الفـيءُ من وردِ العَشـيِّ تـذوقُ
فهـل أنـا إنْ عللتُ نفسيَ بسَـرْحَةٍ
من السَّـرْحِ مَسـدودٌ علـيَّ طريـقُ

نحيل هذه المسألة إلى طلاب الدراسات العليا ليقولوا قولهم فيها، ولندرس أقنعة القاص فاضل السباعي في روايته/ حكايته الأسطورية : ـ (بدر الزمان) وهو اسم من أسماء (ألف ليلة وليلة) ولكن ليس أميراً في بلاد (الواق واق)، بل هو مربي دجاج صغير، في امبراطورية جديدة واقعة في ناحية من العالم، امبراطورها اسمه (يانْ ـ تْسُون) أشبه بأباطرة الصين القدامى، حيث كان الناس في هذه الامبراطورية وامبراطورهم على طرف نقيض (صفحة ١٥) «هم يطمحون إلى الحرية والعدالة والمساواة، وهو

يطوّقهم بأغلال من الظلم والقهر، ويتحيّز لحاشيته العريضة، مغدقاً النعم على من يمالئه. ويهتف بحياته!».

كان لبدر الزمان كوخ متواضع ومجموعة دجاجات يحلم بتَوَ الدهنّ وتحصيل ما يُعينه على اختيار زوجة وإنجاب أولاد صالحين، كما كانت له أخت من الجنّ الطيّب تزوره في ليلة النصف القمرية، وهي (القطة بشيرة)، تؤنسه وتشير عليه وتتنبأ له بأنه سوف تكون نهاية الامبراطور الظالم على يديه، فيتعجب من نبوءتها ويستغرب ذلك وهو الوحيد الضعيف. على أن أوضاع الامبراطورية تتطور من سيّىء إلى أسوأ نتيجة تصرفات الامبراطور الاستبدادية وشهواته العدوانية، مثل إلحاحه على صيد طيور اليمام الأليفة وشيّها على نار هادئة وجعلها إدامه الدائم المفضل، مما اضطر هذه الطيور المسالمة إلى الهجرة طلباً للأمن والسلامة في «غابة الصنوبر العظيمة» البعيدة، حيث تستقبلها بالعطف والحماية الطيور الجارحة والوحوش الكاسرة، وتحول دون توغل جنود الامبراطور وصياديه داخل الغابات في إثرها.

أما الإمبراطور فيصاب بالإفلاس فيعمد إلى إصدار قرار بتعميم البيض الذي هو غذاء الشعب المفضل، يوافق عليه مجلس العدالة الامبراطورية بالإجماع، على حين ترتفع أسعار بيض الدجاج نتيجة احتكار السلطة طلباً للربح الفاحش من جهة ولسوء إدارة الموظفين الحكوميين للجمع والتخزين والنقل والتوزيع من جهة ثانية، مما زاد من نقمة المواطنين عليه، الذين حاولوا الصوم عن البيض والامتناع عن شرائه فترة غير قصيرة أعقبتْهم مرضاً وهزالاً، وارتفعت أصوات المواطنين بالاحتجاج والدعاء على الامبراطور: «قصف الله عمر الامبراطور»، وحينما كان بدر الزمان يسمُرُ في ساحة الضيعة مع مواطنيه أعلن عن تمنّيه: «ألا ليت امبراطورنا يكف عن قهرنا ومص دمائنا!!»، فينتقل هذا الكلام من زوج وزوجته ومن

صديق وصديق حتى يصل إلى مسامع الامبراطور، الذي يغضب ويحكم على بدر الزمان بالجلد وبالسجن حتى الموت. وفي السجن وفي ليلة النصف القمرية تظهر القطة بشيرة، وترسم له طريق الخروج من السجن بالامتناع عن الطعام طوال شهر قمري يتحول بعد ذلك إلى يمامة تتسلل من بين قضبان السجن، وتنتظره القطة خارج السجن على شكل يمامة أيضاً. وهكذا يبدأ بدر الزمان حياة جديدة في غابة الصنوبر العظيمة مع حشود اليمام المرحبة به زعيماً من زعمائها، حيث يلتقي بيمامة شابة جميلة تخطبها له من أهلها بشيرة، ويتم زفاف العروسين وسط زقزقة العصافير وسرور اليمام ورقص الأفاعي والسلاحف.

لاحظت اليمامة الزوجة (بُدُور) ما يشغل بال زوجها بدر الزمان من حنين إلى الوطن وألم على مصير شعبه المظلوم في ظل الامبراطور عدو اليمام، فتقترح عليه يوماً القيام برحلة إلى الوطن. فيفرح بدر الزمان بشجاعة بدور، وينفذان الاقتراح في الوصول إلى قريته ليلاً حيث تضع بدور بيضة هدية في شباك أقرب كوخ من كوخ زوجها المُسوَّى على الأرض. ينتشر خبر هذه الزيارة للوطن بين جيل اليمام فتشتعل الحماسة، ويُجمع كل زوج على القيام بمثل هذه الرحلة الليلية وإلقاء بيضة هديةً من بيض اليمام للمواطنين. فرح الموطنوان بعودة اليمام أو بيوضه، لكن الطريف أن البيضة الواحدة أخذت تتحول إلى قنبلة يدوية في يد المواطنين، فلما سمع الامبراطور وحاشيته بانفجار بعض هذه القنابل للتجريب قام بحملة ضارية ضد اليمام والبيوض، وحين يستطيع رجاله الوصول إلى قنبلة مخبأة في حفرة نتيجة تعذيب المواطنين تتحول القنبلة إلى بيضة يمام عادية.

ما زالت القطة الجنية، أو اليمامة بشيرة، تؤكد لبدر الزمان دوره في القضاء على الامبراطور بكل يقين، وحين تستشهد (بدور) برصاص الجنود الامبراطوريين أمام عيني زوجها قمر الزمان، لا يكف عن التفكير في تحرير

شعبه من هذا الامبراطور، حتى حمل هو نفسه في جوفه بيضة أخذت تكبر، فتقول له بشيرة: إنها الصاروخ المنقذ، وأن دورك قد جاء يا بدر الزمان لقذف الامبراطور في موكبه صباح يوم الخميس الآتي والقضاء عليه مع حشد من أعوانه، وهكذا انتهز شباب العاصمة الفرصة، ويكملون عملية بدر الزمان بقذف أعوان الامبراطور ببيوض اليمام المتحولة إلى قنابل يدوية محززة فعّالة، ويكون النصر، فيكافىء المواطنون الشهيد بدر الزمان بنصب تمثال في ساحة ضعيفة حيث جلد وعذّب. وتمثال آخر لليمامتين الزوجين بدر الزمان وبدور في وسط العاصمة «ومع ذلك ظلت عين الشعب ساهرة، لا تنام» ص ١٣٨.

ذلك هو موجز الحكاية التي ساقها السباعي للصغار والكبار «تنقد، بسخرية طافحة، جانباً مما يعاني العالم الثالث في أرجاء المعمورة».

إن المزاوجة بين الأسطورة والواقع، بين الخيال والحقيقة ليست بالأمر اليسير، وإن كان الكتّاب يُقبلون على أدب الأطفال بنسبة كبيرة ولأسباب متعددة. كما أن الأقنعة المستخدمة في هذه الحكاية لا تحتاج إلى جهد كبير لفك رموزها وبسط مدلولاتها، فالكاتب، على الرغم من استخدامه شخصية جنية، وإقامة تعاون وتعاطف بين الوحوش والحيوانات الأليفة الضعيفة، أو بين الحيوانات وبين البشر . . . على الرغم من كل ذلك يستخدم أدوات ومنجزات ومصطلحات عصرية، كالسيارة والجمعية التعاونية والتأميم والبنادق النارية والقنابل الانفجارية وحتى الصاروخ، بل إنه يؤالف اسلوبياً بين التراكيب والألفاظ التراثية «عِمْتَ مساءً» ص ١٣، «عليك بالصبر مدة» والإسلامية: «أن تستكمل نصف دينك» ص ٨٨، «هذا من فضل ربي» ص ٢٥، وبين الألفاظ والتراكيب المحدثة: «قصف الله عمر الامبراطور» ص ٢٠، «نحن الشغّيلة نتعب - وهو الحاكم ينهب» ص ٢٦، وشعارات مثل ذلك: «يسقطْ يسقطْ طير الغاب»، «لحم الحمام

للحاكمين. . بيض الدجاج للكادحين»، «يمامته، يمامته، هي المنى في خلوته»، «جائز للضرورات الامبراطورية!!» ص٣٢، «المتابعة تحقيق منجزاته الوطنية» ص٣٣ . . . لكن الجامع بينها براعة التوظيف، وسيرورتها مثل: بإجماع الأصوات» ص٣٤، «طارت الزوجة، وذهب الأولاد» ص٣٦، «الله أعلم أني سوف أكون أول المجلودين» ص٣٩، «إيه! كل حال يزول» ص٨١، «سبحان من صوّر» ص٨٧.

معيار السيرورة هذا لا يقف عند الألفاظ والتراكيب والصور: «كما تخرج دودة الحرير من شرنقتها فراشةً تطير، تسنّى لبدر الزمان أن يتسلل. . » ص٨٢، بل يشمل البنية القصصية للحكاية، فالنموذج «الثيمة» هنا أشبه بنموذج قصة النبي يوسف في القرآن الكريم: ﴿إذ قال يوسف لأبيه: يا أبت إني رأيتُ أحد عشَرَ كوكباً والشمسَ والقمرَ رأيتُهم لي ساجدين. قال: يا بُني لا تقصُصْ رُؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً. إنّ الشيطان للإنسان عدوٌ مُبين﴾ وتتابع أحداث قصة يوسف تفسر الحلم الذي رآه يوسف في بداية القصة والسورة: ﴿ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سُجّداً. قال: يا أبت هذا تأويلُ رُؤياي من قبلُ. . . ﴾، فالقطة الجنّية الطيّبة (بشيرة) تعرض على بدر الزمان منذ البداية أن يتحولّ إلى يمامة، فيرفض فتعلن له: «لتكن على يقين، يا بدر الزمان، من أن نهاية الامبراطور ستكون، في يوم من الأيام، على يديك!!»، هكذا كانت النهاية، ومنذا الذي لا يتذكر قصة يوسف ورؤياه من الكبار والصغار. وهو نموذج مشوق ومبسط في الوقت نفسه، ترفده إرهاصات بين الحين والآخر. ولم يجد بدر الزمان بدّاً من التحول إلى يمامة حتى يتسلل من قضبان السجن، لكن اليمامة الذكر كيف تحمل بيضاً ثم تبيض، إنها أسطورة اخرى متداولة منذ عهد بشار بن برد «بيضة الديك»:

يا عذبةَ الرِّيق إنّي غيــر مختبَــر   إلاّ الذي كان من طرف المساويكِ

قد زُرْتنا مرةً في العام واحدةً ثنّي ولا تجعليها بيضة الديك(٥)

وقد اشترط المنظّرون للواقعية السحرية أن الخروج عن المألوف أو الواقع لا يكون إلا بشكل مسوغ، والأسطورة حين تشيع شعبياً عبر العصور تحفر لنفسها أخدوداً من التأثير والاقناع غير قليل مثل بيضة الديك. أما أن يقذف طير اليمام المسالم صاروخاً مدمراً فهذا لا يكون إلا من الطائرة العسكرية الحديثة أو في أحلام الأطفال أو الكبار المقهورين المسحوقين في أعماق السجون.

إلى هذا الحد تتداخل أو تتعانق التخوم بين الأسطورة والواقع، أو بين الخيال والحقيقة.

وللأمانة نذكر أن المنطقة الفاصلة بين عالم الحيوان وعالم الإنسان لم تعد برزخاً صلداً ولا حِجْراً محجوراً، فالعلم الحديث قد كشف الكثير عن عوالم الطير والحيوان والهجرات الجماعية لهذه المخلوقات ولغات تخاطبها، بل إن القرآن الكريم حدثنا عن النبي سليمان الذي قال: «يا أيها الناس عُلّمنا منطق الطير..»، كما أنه تحدث مع الهدهد الذي قال: «جئتك من سبأ بنبأ يقين..» وسمع كلام النملة التي قالت: «يا أيها النملُ ادخلوا مساكنكم لا يُحَطّمنّكم سليمانُ وجنوده، وهم لا يشعرون. فتبسمَ ضاحكاً من قولها..»، حتى الغراب كان معلماً للإنسان كيف يدفن أخاه: «قال: يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين..».

بقي أن نعلم أن الجنّ ليسوا كلهم أشرارا بل منهم الصالحون والمسلمون، قال تعالى على لسانهم: وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون، فمن أسلم فأولئك تحرَّوا رَشَداً».

هذا كله رصيد أدبي وعقدي في ذاكرة الصغار والكبار يصب في تجسير المسافة بين الخيال والحقيقة، بين الأسطورة والواقع، ألا ما أغنى تراثنا

وما أعظم رصيدنا الفني! أما ملاحم الصراع بين العدل والظلم، بين الرعية المستضعفة والحكام الطغاة كفرعون وهامان، فما أكثرها وما أجملها في كتابنا المحكم! وكأني بفاضل السباعي يعني هذه المعاني، حين أخذ يردِّد رجالات الدولة الامبراطورية وقادته وولاته وقضاته في استقباله – ومنهم من انحنى وافرط بالانحناء حتى مستوى السرّة ص ٣٢ – : «يانْ تْسُونْ، يانْ تْسُونْ . . منكَ الرضا، منكَ العونْ، إلى أن تعب وجهه من التبسم، وملّت نفسه من سماع الهتاف، فأشار بيده أن اسكتوا!! فكفّوا دفعة واحدة، وقد تجرّحت حناجرهم، وزخّ العرق من آباطهم، وتهالكوا على كراسيهم كالقتلى.» ص٣٣. وهذا يسلمنا إلى أسلوب السخرية الذي حفلت به هذه الحكاية الروائية.

هناك سخرية لمجرد الدعابة وتمليح الأسلوب القصصي كقول بدر الزمان: «انهم يأخذون مني، صباح كل يوم، البيض من مؤخرة دجاجي إلى أفواه المستهلكين رأساً» ص٣٦، وهناك تعبيرات ساخرة دارجة «طارت الزوجة الأولاد!!» ص٣٦، وهناك الشعارات: «عام السماء دواءُ الملوك . . وبيض الدجاج غذاء الديوك! (يوضح المؤلف قائلاً): (لأن الديكة لا تفترس بيض إناثها، فقد بدا أن المقصود بكلمة الديوك نقيض الملوك: الشعب العامل!) ص٣١. وهناك السخرية من تضخّم الأجهزة الحكومية (البيروقراطية) من خلال المسميات: «وزارة الشؤون البيضية» ص٣٤ و«وزارة الشؤون اليمامية!» ص١١٨ و«تعميم البيض» ص٣٤ و«مجلس العدالة الامبراطورية» ص٣٤، وتبلغ السخرية حداً تحاصر فيه الامبراطور في تعليقاته المتعالمة بعد سماعه هتاف البنات الصغيرات: «يمامتُهْ يمامتُهْ . . هي المُنَى في خلوتُهْ!» وقد علق يان – تسون اللطيف على هذا الهتاف الأخير . . «فيه لحن لغوي، يُسمّى في علم الشعر: الإقواء، فالصواب: في خلوتهْ، بالكسر . . ولكنه جائز للضرورات الامبراطورية!» ص٣٢. ودعك

من وصفه باللطيف وعدوانه على اللغة فضلاً عن عدوانه على الشعب للضرورات الامبراطورية. مرة اخرى نلتقي بالسخرية ذات السيرورة والرصيد القرآني حين قُتل الامبراطور «لم تدمع على الامبراطور عين» ص١٣٧، وحين أغرق الله تعالى فرعون وجنوده في البحر قال: «فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين».

هذه السيرورة في الأسلوب التعبيري والتصويري وفي البناء القصصي لم تَضِق عن محمولات فكرية اجتماعية وسياسية عميقة وبسيطة بآن واحد، بل بوسعك أن تستنبط برنامج عمل للمعارضة الشعبية التي أودت بنظام الظلم والقهر والاستعباد المستغل لقوت الشعب بالسياط والزنازن ص ٩٨ «عهد المجازر الذي استباح فيه الامبراطور الحرمات من أجل وجبات الطعام مشتهاة» واضطرار اليمام إلى الهجرة الجماعية بعيداً عن المدن والقرى، ص١٠١. تضمن هذا البرنامج فيما تضمن:

١ - كون المعارضة وحركة التعبير شعبية، بدءاً من بدر الزمان مربي الدجاج مروراً بالشغيلة مثل سائق السيارة.. «هذا الشعب متواطىء مع أعدائي» ص٤٧.

٢ - تنويع أساليب المقاومة قبل المواجهة المسلحة: «إن لم يستطيعوا الثورة على هذا النظام وتغييره، أمكنهم مع ذلك القيام بعصيان من نوع ما: أن يصوموا عن البيض، معلنين احتجاجاً صامتاً، وملحقين ضرراً باحتكارات الامبراطور» ص٤٦.. «وشيئاً فشيئاً، انحل اجماع الناس على الاضراب» ص٤٨.

٣ - إصلاح النظام الاقتصادي: «ليس تعميماً على الحقيقة لا ولا تأميماً.. إنه احتكار لتجارة البيض تقوم به الحكومة. (طرح بديل). ولن يفلح موظفون عامون حيث ينجح أفراد ويعملون لحسابهم الشخصي، أو جميعات تعاونية..» ص٣٦ منعاً للاستغلال «الامبراطور عمم البيض جنياً

للأرباح . . (وغلاء الأسعار) فقد عمد إلى رفع سعره . . (والفساد الاداري) ولما كان من البيض ما يفسد فتذهب قيمته هدراً ومنه ما ينقله رجال الشؤون البيضية إلى بيوتهم – وهل يصح أن يحصلوا شراء على حاجتهم من السلعة التي بها يتعاملون؟! ـ فإن ذلك كله حمل على فرض زيادة أخرى . . » ص٤٢ .

٤ ـ التخلص من نظام : «قهر ومص دماء! ظلم وجشع!» ص٦٣ .

٥ ـ النظام الشرعي : «ليحل محله حاكم يمثل الشعب . . . » ص١٢٤ .

٦ ـ مواصفات النظام المطلوب : « . . . فيتمتع الناس جميعاً ، في ظل قيادته الحكيمة ، بالحرية والكرامة (وعودة المشردين المهاجرين والعناية بالبيئة العامة) ويعود لليمام الوديع الأمان والعيش قريباً من الجدران» ص١٢٤ .

٧ ـ التخلص من الفئة الطفيلية : «وفي مقدمتهم المطبّلون والمزمرون . . » ص١٣٢ .

٨ ـ الاعتماد على وحدة الشعب : «حقيقة ما وقع أن الشعب الذي وحّده طغيان الامبراطور ، قام قومة الرجل الواحد . » ص١٣٧ ، و«الشعب الطيب ، الذي وثّق الليلُ الحالك عُرى المحبة بين أبنائه . . . »ص١٣٨ .

٩ ـ القضاء العادل في تصفية بقايا النظام : « . . . نظر بعين العدل في أمر رجال الامبراطور السابق ، حاشيته ، عيونه ، أصابعه ، مخالبه ، ألسنته ، فمن كان منهم مغرراً به تمّ العفو عنه بعد التوبة النصوح ، ومن كان ضالعاً في الظلم والفساد نال جزاءه في محاكمة عادلة» ص١٣٨ .

في الحقيقة إن هذه الحكاية الروائية حافلة بالأقنعة/ الرموز وبالموحيات والدلالات الغنية ، نكتفي منه بوقفة عند موحيات الهجرة الجماعية لليمام من الوطن إلى الغابات وحنين جيل كامل منه للعودة إلى وطنه وأشجاره قرب دفء الجدران ودور هذا اليمام المهاجر بحركة التغيير

والتحرير من النظام الاستبدادي. تذكّرنا هذه الهجرة بهجرة الأدمغة وأجيال المعارضة في المكان، كما تذكرنا بهجرة الأدباء من الكتابة للكبار إلى الكتابة للأطفال والصغار مثل سليمان العيسى ومحمود مفلح وعبد الله الطنطاوي ومحمد الحسناوي ويحيى حاج يحيى وغيرهم كثير مثل فاضل السباعي نفسه، وهي هجرة فنية توحي بضرورة الإصلاح الجذري بدءاً من أطفال الوطن بعد أن استفحل الخراب في كباره. وهكذا شأن الفن الخالد: جمال وبساطة في الأداء وعظمة في عمق الدلالة والايحاء.

الهوامش

(*) الأعمال الكاملة - اشبيلية للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق - ط١ ١٩٩٢ - (١٥٢ص). وورد في الكتاب أن القصة نشرت في مجلة (المعرفة) - وزارة الثقافة بدمشق - العدد ٣٢٧ - كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

(١) انظر مقال (بنية الإيقاع: قراءة في قصيدة أحد عشر كوكباً) لعلي جعفر العلاق - مجلة (علامات) ج٢٥ - مجلد٧ - سبتمبر / أيلول ١٩٧٧م - ص٧٥.

(٢) المرجع السابق - ص٧٦.

(٣) المرجع نفسه - ص٧٥.

(٤) شاعر صحابي - انظر كتاب (الصحابي الشاعر حميد ثور الهلالي - حياته وشعره) د. رضوان محمد حسين النجار - ط١: ١٩٨٥م ١٤٠٥هـ - وانظر الأبيات في ديوانه - تحقيق الميمني - ص ٣٨ - ٤٠، وفي الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني ج٤، والقصيدة طويلة موجودة في الكتاب المشار إليه أيضاً (الصحابي الشاعر حميد...)، مطبعة الخالدي - عمان.

(٥) الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني - أخبار بشار بن برد - مطبعة دار الكتب المصرية - ج٤.

* * *

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

عالـم النبـات

لعلّ مما يسترعي الانتباه والاهتمام في عالم النبات هذا الانقتال الفجائي من بكتريا دقيقة التركيب ضئيلة الأحجام إلى فطريات تبدو أغزالها تحت المجاهر الالكترونية وكأنها خيوط شباك أو نسج ثياب. إلا أن هذه الفجوة التطورية قد ملأتها

---

* عبد الرحمن الحلبي: أديب وناقد من سورية، مدير ندورة كاتب وموقف.

كائنات تعرف بـ «البكتريا الخيطية» أو الفطريات الشعاعية (أكتينوبيستيات)، وهي تُعد، في الحقيقة، بمثابة حلقة وسطية بين الفطريات والبكتريا، فهي تشارك البكتريا في دقة تراكيبها، وضآلة أحجامها وضحالة تعضيها، وتشارك الفطريات في خيطيّة تراكيبها وقدرتها على التكاثر على انتاج أبواغ شبيهة بأبواغ الفطريات الحقيقية. وهي - كما يراها الباحث العربي المصري د. مصطفى عبد العزيز مصطفى - تشبه البكتريا في بعض الاستجابات الاصطباغية[1].

وتبدو كلمة «فطريات شعاعية» ممجوجة السمات، وغريبة على الأسماع، ولكن إذ عُرِف أن هذه الكائنات هي المنتجة لكثير من المضادات الحيوية التي أنقذت الكثيرين من مرض عضال، بل «وهبت لهم الحياة» بعد أن كادت الميكروبات تودي بهم، أصبحت عبارة «فطريات شعاعية» قريبة من القلوب ومحببة إلى الأسماع، وتعرف المضادات الحيوية التي تخلقها هذه الفطريات باسم «المضادات الحيوية - الميسينية أو الميسينيات»، ومن أمثلتها الستربتوميسين والكلوروميسيتين والأوريومايسين والتراسيكلينات وغيرها من مضادات. . وتتميّز «الميسينات» عن «البنسلينات» بأن تأثيراتها العلاجية لاتقتصر على طراز خاص من الميكروبات، وهي البكتريا بالذات، بل تمتد كذلك لتشمل غير البكتريا من الميكروبات، مثل الفيروسات (كتلك المسببة لأمراض الجدري والتراخوما والحمى الصفراء) والرايكتسيات (كتلك المسببة لمرض التيفوس وحمّى الخناق) و«الأوالى» كتلك المسببة لمرض الدوسنطاري الأميبيّة والنوم؛ ومما يزيد من أهميّة الميسينات وماكتشف حديثاً من أن بعضها - كما يخبرنا الباحث - يستطيع علاج بعض حالات من مرض السرطان، وهي الحالات المسببة عن الإصابات بالفيروسات بالذات!

ويرى الباحث أن هناك من البكتريا والفطريات ماتتوخّى - في مناهج حياتها - الطرق السلمية، ولاتتبع لاستيفاء احتياجاتها الغذائية الطرق الاستعمارية أو التطفليّة، فتنهج سبل المعايشة السلمية بالاستقرار في أجزاء

خاصة من المسارات الغذائية، سواء أكانت هذه المسارات هي الأفواه أم الأمعاء في الإنسان أم الحيوان أم الحشرات.

كما يرى الباحث أن فم الإنسان بالذات هو جزء المسار الغذائي الدائم الاتصال بالبيئة الخارجية، بما يحتويه من ميكروبات وملوثات، ومن ثم فإنه ليستقر في التجويف الفمي للإنسان الكثير من الكائنات النباتية الدقيقة، من بكتريا وفطريات تذروها الرياح، ومن بين هذه الكائنات ماتستطيع، إذا ماقدر لها المعيشة على انفراد دون غيرها من كائنات، الانسياب في المسار الغذائي إلى داخل الأجساد، فتسبّب أفدح الأمراض أو تودي بالإنسان.

ويقول الباحث: «يستطيع المتخصص في عالم الميكروبات أن يعزل من التجاويف الفمية أشد الطفيليات ضرراً أو أكثرها قسوة وضراوة».

تعيش هذه الكائنات النباتية الفمية، في حالة من الاتزان الاحيائي، بحيث تحدّ كل منها من نمو الأخرى وضراوتها، وتجعلها حبيساً داخل هذه التجاويف الفمية عاجزة عن الانطلاق، كما تحول دون سريانها آليّة مناعية لدى الإنسان لاتستطيع منه الفكاك، فإذا مااختل هذا الاتزان الاحيائي، لسبب من الأسباب، أو وهنت هذه الآلية المناعية، تدفقت بعض الميكروبات الضارية في المسار الغذائي لتصل إلى سائر الأنسجة والأعضاء، فتسبّب للإنسان الأمراض أو تودي به!

ولما كان هذا الاتزان الإحيائي للكائنات الفميّة يظلّ قائماً ومستمراً مابقيت هذه الكائنات متعايشة ومجتمعة، فإن أية آلية أو مادة كيميائية دخيلة على الأجساد، وتعمل على إماتة بعض كائنات دون بعضها، تؤدي إلى اختلال هذا التوازن، بحيث تجد بعض الكائنات الممرضة- التي قدر لها الصمود والبقاء- مرتعاً خصيباً في التجاويف الفمية لاسترداد قدراتها الانمائية واستعادة سابق ضراوتها وإمكاناتها التطفلية، فتتأسّد بعد استكانة وتوهين، وتنشط بعد ركود، وتتحرر من معقلها الفمي، التي كانت تقيّدها به سلاسل الاتزان الإحيائي، لتسري في الأجساد مسببة الأمراض أو مستحثة الوفاة!.

وثمة كائنات نباتية أخرى هي «الطحالب» التي تكسو صفحة المياه الراكدة وتتغلغل فيها، والتي تتمثل في تلك الحصيرة الخضراء التي تمتد أيضاً على سطح التربة في الأماكن الرطبة، أو المجاورة لقنوات المياه. والتي تبدو كذلك في تلك النباتات الطافية أو المغمورة التي على شواطئ البحار والمحيطات.

من هذه النباتات ماهو وحيد الخلية ومن البساطة بمكان، ومنها ماتتجمّع فيه الخلايا في كتلة واحدة، وتتعاون فيما بينها لتكوين مستعمرة طحلبية، تتخذ عادة شكلاً مستطيلاً في بعض مستعمرات؛ من الطحالب كذلك ماهي خيطية، أو تتشابك فيها الخيوط وتتلاحم لتكوين تراكيب شبه خلوية، ومنها ماتصل إلى درجة من التطور- بالنسبة إلى غيرها من نباتات زهرية راقية- فتتميّز داخلياً إلى مايشبه الأنسجة، وتتشكّل خارجياً إلى أعضاء شبيهة بالسيقان وبالأوراق.

المستعمرة الطحلبية- كما يصفها الباحث- تعد بمثابة مجتمع خلوي بدائي تتعاون فيه المكونات الخلوية للمستعمرة لما فيه مصلحتها وازدهارها، إلا أن هذا المجتمع الخلوي الطحلبي مثله في تطوّره كمثل المجتمع الإنساني البدائي الذي يكون كل فرد فيه صورة مكررة لغيره من أفراد؛ لديه مالدى غيره من خبرات وطاقات وإمكانات، حيث ليس هناك تقسيم عمل أو تخصّص فسيولوجي (مهني) بين الأفراد.

تتكون غالبية الطحالب، عادة، وكما يخبرنا الباحث، من خيوط مقسّمة داخلياً أو غير مقسّمة، بسيطة أو متفرّعة، أو من تشبكات خيطية تبدو، مظهرياً، كتراكيب مشكّلة خارجياً، وتتخذ الأخيرة شتى الأشكال، فمنها مايبدو في الماء كورقة خس رقيقة للغاية، ويعرف باسم: «خس الماء»، ومنها مايتخذ شكل أنبوبة اختبار خضراء، ومنها مايبدو كساق مفلطحة رقيقة دائمة التفرّع والامتداد، ومنها مايتّخذ شكل المستدق من الشباك..

وكما تختلف الطحالب فيما بينها من حيث الأشكال فإنها تتباين-

كـمـا يـقـول الـبـاحـث- من حيث الألوان، وترتبط الألوان الظاهرية لهـذه الطحالب ومدى محصلّة الامتزاج بين عدد من الأصباغ؛ وتتشابه الطحالب من حيث احتواؤها على الصبغ الأخضر (اليخضور)، مثلها في ذلك مثل غيرها من نباتات راقية خضراء؛ كما تحتوي على صبغين أصفرين، أحدهما صبغ «الكاروتين» المولّد لفيتامين A المضاد لمرض جفاف العين، والآخر صبغ «الزانثوفيل»». وإلى جانب هذه الأصباغ الثلاثة التي في الطحالب كافة، ثمة أصباغ أخرى تنفرد بها نماذج أخرى من الطحالب. من بين هذه الأصباغ ماهو أزرق أو أحمر أو بني اللون؛ وعلى ذلك فإن الطحالب تصنف في طوائف عدة، بحسب ألوانها المظهرية، الناتجة عن محصلّة امتزاج ماتحتويه من أصباغ، ومدى السيادة النسبية لبعض هذه الأصباغ.

تتميّز الطحالب، كما هو الحال في النباتات الراقية الخضراء، باحتواء خلاياها على أصباغ اليخضور، ومن ثمّ فهي تضاهيها من حيث القدرة على القيام بعملية البناء الضوئي، أو التمثيل الكربوني، لاستيفاء احتياجاتها الغذائية، وتبعاً لذلك فهي تعتمد على نفسها تمام الاعتماد، وتنتهج في حياتها معيشة استقلالية.

هناك طحالب تعرف باسم «الدياتومات»- وحيدة الخلية- وهي، على دقة تركيبها وضآلة حجمها، تشكل الطعام الأساس للأسماك، بل إن جميع ماتحتويه الأسماك من مكوّنات، لاسيما الفيتامينات، مستمدة أصلاً، كما يخبرنا الباحث، من هذه الدياتومات.

وقد برزت حديثاً أهمية الطحالب، ليستغلّها الإنسان كمصدر للغذاء والكساء، بسبب من انفجار سكاني، ونتيجة لتحديد التوسّع الأفقي للرقعة الزراعية لاستنفاد الأرض القابلة للاصلاح، وللانتقاص المستمر- حسب الباحث- للرقعة الزراعية، بامتداد المزيد من المساكن والمصانع وغيرها من منشآت مختلفة «وأصبح نتاج الأرض لايكاد يكفي».

نجح العلماء في تنمية وتزريع الكثير من الطحالب، التي في الأنهار

والبحار والمحيطات، لاستخلاص بروتينات، تكاد مكوّناتهامن الأحماض الأمينية، تتشابه تركيبياً ومثيلاتها التي في البروتينات الإنسانية، ومن ثم فهي ذات فعالية غذائية، كما وجد أن كثيراً من الطحالب التي تعيش في المحيطات، يمكن أن نستخلص منها مواد خاصة، تعرف باسم «الجينات»، صالحة للغزل وصناعة المنسوجات، ومن ثم تتركز المجهودات حالياً- وفقاً للباحث- لتزريع البحار والمحيطات بمثل هذه الطحالب ذات المنفعة للإنسان.

* * *

فنون

الرقص الشعبي على خشبة المسرح

يمتاز الرقص الشعبي في بلاد الشام بعامة بالدوران الجماعي في حلقة مفتوحة من الرجال، أو من كلا الجنسين في مناطق محدودة، حيث يمسك أحدهم بيد الآخر، أو بحزامه أو كتفه- كما في الأردن وفلسطين- وبقيادة راقص ماهر (لوّيح) وبمصاحبة مغنّ (قوّيل)، ويتم «الدوران»، حسب الباحث الأردني فتحي عبد الرحمن[٢]، على أنغام «اليرغول أو الشبابة». وتختلف نوعية الغناء من منطقة إلى أخرى، ولكنها تمتاز بالخصائص ذاتها المشتركة في رقص الرجال الشائع في بلاد الشام.

هذه المادة الخام، المحدودة في عدد خطواتها وحركاتها، كما يراها الباحث، لايكفي تقديمها على ماهي عليه لخلق فنّ عظيم. فرغم ماتحتويه هذه الخطوات والحركات من شحنات متوهجة، وإيحاءات غنية، إلا أنها تتميّز بالتكرار وكثرة الشوائب، وبذلك تصبح في حال تقديمها على ماهي عليه «لغة رتيبة ومملّة، وهذا مانشاهده في الغالب»، حسب تعبير الباحث،

ولايمكن لها الارتقاء إلى مستوى فني رفيع، «إلا بتنميتها ومعالجتها بالتشكيل الذكي وتوظيف باقي عناصر العرض بصورة غنية ومدروسة بدقة».

من هنا يتوجب على مصمم الرقص وفريق العمل، دراسة أصل الرقصة، ودلالتها الاجتماعية، وخصائصها، وأسلوب تأديتها، ومعرفة الصورة الأمثل لأسلوب التأدية على خشبة المسرح، وذلك بغية التغلب على الجملة الحركية المحدودة والمكررة في الأصل، وللتمكن من انشاء حركة حيوية وتتابعات متنوعة، تقتل خاصية الرتابة فيها، وبأداء رشيق ومحسوب، كما يسميه الباحث.

وحسب الباحث أيضاً، لايتناقض هذا مع عنصر الحفاظ على عناصر الرقصة الأساسية، وروحها ونكهتها الخاصة، وبخلاف هذا سيتم الاعتداء على العناصر الرئيسيّة المكونّة، ويضفي المصمّم، أو المدرب، من عنده بدائل وجمل حركيّة، تتناقض مع الأصل، وتشوّه ماختزله الشعب عبر مئات السنين، بحجّة التطوير.

ويؤكد الباحث أن مصمم الرقص، غير الملم بتفاصيل الحياة اليومية للشعب، وغير المتعمّق بموروثه الشعبي وتاريخه، غير المستعين بخبرات وقدرات مخرج مسرحي، سيدفعه ذلك إلى الانزلاق في الاعتماد على الأسهل؛ يدفعه للانتقائية والبلادة، وأحياناً للسرقة العشوائية، فيمزج بين تراث شعبه، وتراث شعوب أخرى، فيشوّه الأصل، ويسيء في الآن ذاته، إلى تراث الشعوب الأخرى.

هذه المنطقة، العربية، التي انفتحت تاريخياً على حضارات عديدة، حسب الباحث، بحكم موقعها الجغرافي، تعرّضت لتأثيرات حضارية مختلفة، تركت بصماتها ومفردات حياتها الخاصة بتمازج فريد، فهناك مؤثرات وعناصر قدمت إلينا، كمايشير الباحث، أيام الفتح الاسلامي لبلاد الشام، وأخرى من الصليبيين، ثم من العثمانيين، وقبلها من الآشوريين

والفراعنة؛ أما شرق الأردن وجنوبه وكذلك جنوب فلسطين وبعض مناطق الشمال، فقد تنقّل بها البدو، مؤثرين ومتأثرين أيضاً بما هو موجود ووافد.

هذا التعايش والامتزاج، كما رآه الباحث، رسم ظلاً قوياً على حياة وعادات سكان المنطقة، ودون دراسته ومعرفته معرفة معمّقة، ودون معرفة عوامل الطبيعة والمناخ، وأثرها في تحديد خصائص السكان، وانعكاس هذا على عاداتهم وأغنياتهم ورقصاتهم، لن يقود العاملين في حقل الفنون الشعبية، إلا إلى الارتجال والبرانية القاتلة.

ثم يذكر الباحث أن الفارق بين تقديم الرقصات الشعبية على البيدر بعد الحصاد، أو جني المحصول، وتزويج الأبناء، كبير حين، يصير فوق خشبة المسرح، حيث حين ينتقل إلى هذه الخشبة يستوجب التعامل مع كل وسائل التعبير المسرحي- من إضاءة وموسيقا وتمثيل صامت، وإيماء وتشكيل ولون، ولحظة صمت- بروح الجمع الخلاق بين الأصالة في الفنون الشعبية القومية، وأقصى مايبدعه العصر من تقدم في التقنيات.

كما يشير الباحث إلى ضرورة الربط بين الكتلة والفراغ، بين بقعة الضوء والظلام المحيط بها، بين الموسيقا وحركة الجسد وتعبيراته المرنة والمحسوبة بدقة، بحيث يصبح هذا الربط قادراً على إيجاد رؤية متوحدة لما هو مرئي ومسموع، وماهو روحي دفين.

كما يلح الباحث على تدخّل الفنون التشكيلية كعنصر أساسي في العرض، لامن حيث القيمة الجمالية فحسب، وإنما من حيث ضرورتها كأساس من أسس التعبير الدرامي، وكتعبير عن رؤيا الفن والحياة.

فالملابس، بتصميماتها وألوانها، ونوعية المادة الخام المصنوعة منها، والزخرفة التي تطرّز جمالياتها، قيم كاملة في التعبير عن البهجة والفرح، عن الحزن والشجن، عن القسوة والخوف، تصبح تعبيرات ذات بلاغة، تلخص المزاج القومي للمنطقة وسكانها.

يلعب توزيع الراقصين والراقصات، العازفين والمغنين، يلعب على

خشبة المسرح دوراً هاماً- كما يراه الباحث- في خلق التشكيلات والإيقاعات التي تعطي الدلالات الموحية بالخصوصية. وكلما كان هذا التوزيع مدروساً مع الديكور المنصوب على الخشبة، والخلفية التي يرقص أمامها أعضاء الفرقة، يحقق جمال الدخول والخروج من المسرح، وطريقة تأدية التحية، تكاملاً مع عناصر العرض الفني.

وحيث أن معظم فرق الفنون الشعبية عندنا (الأردن، فلسطين . .) لاتتعامل- حسب الباحث- مع هذه القضايا بعناية واهتمام، فإن العرض «يأتي غنياً بالإمكانات والحماس، وفقيراً في بلاغته وتعبيريته ودقّته وسحره، كعرض فني متكامل ومبهر».

تلعب الآلة الموسيقية الفولكلورية- كما يراها الباحث- دوراً هاماً في الموروث الفني للشعب. ويرى أن أي متذوق عادي يستطيع تلمّس روح هذا الشعب عن غيره، بمقدار تذوقه لهذه الآلة الشعبية الموسيقية أو تلك، فالأرمن يستخدمون «المزمار» المشابه للمزمار المصري، والأندونيسيون يستخدمون آلة «تشن تشن» مع «الجندر والرباب»، والمجريون يستخدمون آلة «التشيمبالوم» المشتقة من القانون، والرومان يستخدمون آلة «السنبال والبان بايب»، والتوانسة يستخدمون آلة «الزرنة»، المسماة بتركيا «سورناي» . . . أي أن هناك أوجه شبه للآلة الواحدة في أكثر من بلد، مع فروق طفيفة فرضتها الحاجة والظروف المختلفة.

أمّا في بلاد الشام فقد انتشرت آلة «اليرغول والشبابة والربابة»، وتمتاز هذه الآلات بقدراتها المحدودة في الانتقال من مقام إلى آخر، مثلما تمتاز بأداء الميلوديات السريعة النشطة، والبطيئة الحزينة في الآن ذاته.

لهذا السبب أصبح، حسب الباحث، تطوير الرقصات وتطوير العرض محكوماً بصحة استخدام وتوظيف هذه الآلات، ثم الاستعانة بسواها. وقد استعانت فرق شعبية كثيرة بالإيقاع- الطبلة- بغية ضبط وتنظيم حركة الراقصين، ذلك رغم عدم وجود استخدام لـ«الطبلة» في

رقصاتنا القديمة. كما نجد، لدى كثير من الفرق استخداماً ملحوظاً للآلة الهندية- الاسكوتلندية، المعروفة في الأردن باسم «القربة»، كبديل للبرغول والناي والربابة، وذلك بهدف إضفاء جو موسيقي أكثر قدرة على قتل الرتابة، وللمساعدة في الانتقال من مقام موسيقي إلى آخر.

من المؤسف، يقول الكاتب، «أن نستبدل آلاتنا الشعبية لصالح آلات جديدة دون أن نلتفت إلى إمكانية توظيف الأصل كوحدة أساسية». ثم يقول: «من المؤسف أن نخسر جيلاً من العازفين الشعبيين، وكأن هذه الآلات تنقرض وتموت لغياب موسيقيين يوظفون امكاناتها في أعمال موسيقية وغنائية، تحافظ على نكهة وخصوصية تلك الآلات».

واضح أن قصد الباحث هو الديمومة لاستخراج أقصى إمكانات الموروث الموسيقي الشعبي، والغنائي كذلك، لإبداع عروض معاصرة يثبت فيها كل من مصمم الرقص والمخرج المسرحي والراقصين قوة حضوره الفني، في تقديم أعمال أصيلة، تنقل على خشبة المسرح القيم النبيلة ومفرداتها الخاصة المختزنة في روح الشعب، وتلح على الحفاظ والاستخدام الناجح للعناصر التي تمتلكها الآلات الموسيقية الشعبية، بغية إثبات الخصوصية المميزة. فالمؤثرات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والمناخية، وكذلك الهجرات والحروب، رسمت- حسب الباحث- خارطة الخصائص والمميّزات لشعبنا، وفسّرت بتنوعها وتراكمها المزاج القومي عبر الأجيال المتوارثة.

فالأزياء ذات الألوان الزاهية الأخّاذة، والتي تلتصق بالجسد وتبرز مفاتنه، في المناطق الزراعية الخصبة مثل منطقة الجليل، تجاورها الأزياء البدوية الفضفاضة ذات اللون الأسود والأقل زخرفة والأكثر مناسبة للعمل جنوب الأردن وفلسطين التي تميّزت بالأثواب الواسعة المشغولة بالتطريز والكشاكش، والمناطق المدنية والزراعية في الأردن والمحاذية للبادية، امتزجت الملابس البدوية السوداء بالحضرية الأكثر تطوراً وزخرفة، كل هذه

التنويعات للأزياء، تحتاج للدراسة، حسب الباحث- من أجل توظيفها في العرض المسرحي بشكل جمالي وتعبيري له دلالته المقصودة.

تمازج الحضارات في المنطقة، ترك آثاره بشكل واضح على الأزياء وغيرها. فـ«الشروال عرف قديماً في بلاد فارس وآشور، والطربوش جاء مع العثمانيين (. . .) إن استخدام الأزياء والأكسسوار في منطقة، وعدم استخدامه في منطقة أخرى، يحتاج إلى بحث ودراسة لتوظيفه في العرض الفني بشكل صحيح». حيث تساعد مصممي الأزياء ومصممي الرقصات والمخرجين ليس فقط في اختيار الزي المناسب لكل رقصة، ومعرفة أصل الزي، وتساعد في المواءمة بين الزي الأصلي ومقتضيات العرض المسرحي وراحة الراقصين.

كما تساعد دراسة الأزياء والاكسسوارات في إعطاء القيم التعبيرية لكل رقصة واشتقاق مقاييس صحيحة من داخل العرض الفني، فالاكسسوارات المختلفة، عندما توظف بشكل سليم ومدروس، كما يقول الكاتب، يمكنها أن تعطي دلالات هامة، وتضفي على العرض قيماً جمالية وروحيّة مؤثرة، مع مراعاة حجمها ووزنها ولونها.

إضافة إلى هذه المشكلات التي وصّفها الباحث، هناك مشكلات تقليدية تواجهها فرق الفنون الشعبية، مثل برامج التدريب اليومي على أسس صحيحة لتنمية قدرات الجسد، وغياب الخبرات المتخصصة لتصميم وتخطيط الرقصات والبرامج، حيث يمكن الاستعانة، حسب الباحث، بخبرات أجنبية أو إيفاد منح دراسية للتغلب على الارتجال، وتثقيف الراقصين من خلال مكتبة سمعية وبصرية ومهرجانات عالمية، ووضع برامج عروض متواصلة للحفاظ على علاقة حيّة ومحفزّة مع الجمهور داخل البلد وخارجه.

ويرى الكاتب أنه بالتغلب التدريجي على هذه المشكلات عبر الجهد الجاد والصادق، «سترتقي فنوننا الشعبية حتماً، وتنتقل من ضفاف التكرار والسذاجة إلى ضفاف الإبداع والقدرة على التنافس الحضاري».

افكــار

المرأة ومعوّقات الإبداع

بعد مرور أكثر من قرن من الزمن على ظهور الحركة النسائية التحررية في العالم المعاصر، وطرح قضايا المرأة بأبعادها المختلفة، مازالت المرأة- كما تراها الكاتبة العربية الكويتية ليلى العثمان[٣]- مازالت على اختلاف شرائحها ومواقعها، تواجه ظروفاً قاسية «تحدّ من حريتها، وتنال من كرامتها وانسانيتها». ولعلّ هذا ما حدا بالكاتبة الكندية (ليندا هورست) إلى الاحتجاج على هذا الوضع بقولها: «بتنا نعاني من الإرهاق النسوي، فبعدما انطلقت الأضواء وتفجّرت المفرقعات، حلّ الصمت والظلام. إن المرأة اليوم مستعبدة أكثر من أي وقت مضى».

وفي الوطن العربي يبدو الأمر أشدّ مرارة، حسبما تراه ليلى العثمان، حيث بعد أن ترسّخت بعض المكاسب للمرأة في مجالات العلم والعمل، وأصبحت الحقوق التي نادى بها رواد فكر النهضة في مطلع القرن بحكم المسلّمات، نلمح الآن بداية «ارتداد عن تلك المكاسب أمام التيارات المحافظة التي نشطت أثر تراجع المشروع القومي العربي، وإخفاق خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وسقوط المعسكر الاشتراكي، ووقوع العالم تحت المظلة الرأسمالية.

وأمام «المأزق الجديد الذي تواجهه قضية المرأة» عبر تشابكها بمجمل الأزمات الراهنة، التي يعاني منها المجتمع ككل، لابد من إعادة النظر- حسب الكاتبة- في كثير من المفاهيم والمنطلقات التي كرّسها الخطاب النهضوي التحرري حول المرأة طوال الفترة الماضية، كما لابد- حسب الكاتبة أيضاً- من مواجهة الأطروحات المضلّلة، التي تحاول تزييف وعي المرأة بقضاياها، والعودة بها قروناً إلى الوراء، وذلك من خلال وسائل

ومخارج قانونية، تحمي مكتسباتها وتضع حداً للتدخل السافر في أبسط حقوقها.

وإذا كان الخطاب السائد حول المرأة، مازل في جانبه الأساسي، كما تراه الكاتبة، تعبيراً عن الرؤية الذكورية لوضعها المأزقي، بما تحمله هذه الرؤية من تحيّز واضح، يسوغ استمرارية السيادة للرجل، فما أحوج المرأة اليوم إلى إعادة الاعتبار لذاتها، وتكوين خطابها التحرري، عن مشكلاتها، من الزاوية التي تراها أكثر إلحاحاً وأهمية دون أن يعني هذا أن مشكلاتها ستحلّ بمعزل عن مشاركة الرجل.

إن استمرار النمط الأبوي «كشكل أساسي للعلاقات الاجتماعية» عمل عبر التاريخ، حسب الكاتبة، على إقصاء المرأة، وتهميش دورها في انتاج المعرفة. ويكفي أن نعلم أن البراهمة- على سبيل المثال- كانوا يحولون بين زوجاتهم ودراسة الفلسفة، «لأن النساء، إن عرفن كيف ينظرن إلى اللذة والألم، والموت والحياة، نظرة فلسفية، أصابهن مسٌ من الجنون، وأبيّن بعد ذلك أن يبقين على خضوعهن».

من هنا، حسب الكاتبة، أصبحت المعرفة السائدة في المجتمع الإنساني ذات صبغة ذكورية، تفرض نفسها على مجالات الإبداع كافة، بما في ذلك إبداع المرأة نفسها. «فالمرأة غالباً ماتضطر إلى النظرة للحياة بعيون الرجل لتحمي ذاتها من تهمة الأنوثة الفاضحة»؛ وإن عبّرت عن أنوثتها بشكل حقيقي، ودون مواربة، فإنها ستواجه سيلاً من القذائف التي تحار في الردّ عليها.

وعلى الرغم من محاولات الإقصاء المستمر لدور المرأة في الحياة الثقافية، فقد استطاعت- حسب الكاتبة- أن تتخطى الكثير من الحواجز، وخاضت كثير من النساء تجربة البداية بكل مافيها من متاعب وتحدّ وانكسارات وحرمان باسم التقاليد السائدة، أمثال (عائشة تيمور، وداد سكاكيني، وردة اليازجي، باحثة البادية، مي زيادة، ماري عجمي- التي

أصدرت مجلة العروس في العام ١٩١٠ واضطرت لإيقافها في مطلع الحرب العالمية الأولى- وألفة الأدلبي، وعزيزة هارون، وهيام نويلاتي التي نظمت منذ الخمسينات في موضوعات: الثورة، والحب)، وهكذا دخلت المرأة المبدعة كل المجالات كشاعرة وكاتبة وفنانة.

وإذا كان المبدع، بشكل عام، سواء كان رجلاً أو امرأة، يواجه شروطاً قاسية تحدّ من إبداعه وفاعليته، فإن المرأة تواجه تلك الشروط، بالإضافة إلى عدد لاينتهي من التقييدات على قلمها وصوتها وأصابعها وجسدها، وحتى خيالها ومشاعرها وأحلامها، وذلك بسبب «النظرة الدونية» للمرأة، التي تصوّرها مجرّد جسد للمتعة وآلة للانجاب و«عورة» ينبغي سترها باستمرار. وهذا ماتراه الكاتبة وتلمسه من هذه التقييدات التي تشكل العوائق في طريق إبداعها، ولاسيما عبر علاقتها بالأسرة والمجتمع.

فمع أن نظام القرابة السائد بدأ يتفكك بسبب نمو وتضخم المدن، ألاأن الأسرة التي تعتبر الخلية الأولى في التكوين الاجتماعي، مازالت تحتفظ بمكانتها التقليدية إلى حدّ كبير.

وعلى الرغم من أن النظام العائلي التقليدي قد تعرّض لتغيرات أساسية في بعض المجتمعات العربية، إلا أنّ دور الأب، كما تراه الكاتبة، نقلاً عن منيف الرزاز «لايزال يقترن بالطاعة والعقاب والسلطة والحزم».

ومع أن هناك تصادماً بين الجيل الجديد وآبائهم، وأن هناك مزيداً من مطالبة المرأة بحقوقها، إلا أن الصورة الغالبة لاتزال، حسب الكاتبة، من النوع الأبوي الذي يتسلط فيه الذكر، حتى في المجتمعات التي حققت تقدّماً ملموساً في هذا المجال.

وقد برّرت الكاتبة وجهة نظرها الفكرية، بهذا الموضوع، ودعمتها- بغية التوكيد على مدى صحتها ودقة معطياتها- بالعديد من الشهادات النسائية، التي وضحّت بشكل كبير الدور السلبي الذي تلعبه الأسرة كمعوّق أساسي من معوّقات الإبداع أمام المرأة؛ ولقد كان من هذه الشهادات،

ماأدلت به الكاتبة المصرية عائشة أبو النور، التي قالت: «عندما كنت طفلة صغيرة، دأبت أمي على حفر نقوش المرأة المثالية في مجتمعي على جدران روحي، ودأب أبي بعدها على نقش صورة لشرف المرأة الشرقية فوق جدران ذاكرتي، بعدها أصبحت أشبّ وفي داخلي تلك النقوش الفرعونية، التي حفرتها أمي بالحرف والكلمة ونقشها أبي بالرسم والصورة فوق حائط سميك بات مع مرور الأيام كالسد المنيع الذي يحول دون رؤيتي لذاتي الحقيقية، ويحبس صوت أعماقي في بئر سحيق من العادات والتقاليد، والمواعظ والمحاذير، حتى تغرّبت عن نفسي الأصلية وتغربت عني».

وتشير الكاتبة اللبنانية أملي نصر الله إلى التميّز الظالم في التعامل مع الذكر والأنثى قائلة: «كنت أحسّ بأن مايصحّ لأخي لايجوز لي، من هنا بدأت أفهم أن هناك نوعاً من الظلم أو عدم العدالة».

أما الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان فلقد عبّرت عن الضغوط الأسرية والاجتماعية بقولها: «حين كنت أقع تحت ممارسة ضغوطهم عليّ، كنت أشعر أحياناً أنني تحطمت فعلاً وأغرق في بحر من اليأس».

الأديبة ديزي الأمير توضح دور الأسرة في قتل الموهبة، بقولها: «لاأدين المجتمع بقدر ماأدين الأسرة، المرأة خارج أسرتها قد تجد اهتماماً من الآخرين، أما الذي يقتلون موهبتها فهم «من داخل بيتها».

الأديبة والباحثة بنت الشاطئ تقول: «احتجت في صباي إلى اسم مستعار أظهر به في المجال العلمي والأدبي وذلك رعاية لتقاليد نشأتي في بيت علم ودين».

الكاتبة القطرية وداد الكواري، تقول: «إن عملية التوفيق بين اطفالي وحياتي الخاصة والكتابة عملية صعبة جداً، فحين أكون منغمسة في الكتابة تتدخل انشغالاتي الأسرية في عدم تحريك شخصياتي».

وتفاضل كاتبة عربية أخرى بين أن تستسلم لحياتها الزوجية غير الناجحة، أو تختار الطريق الأصعب، طريق المعرفة والإبداع، فتعلن:

«كنت أعلم أن الطريق الثاني هو الأسلم، ولكنه أيضاً هو الأصعب، فذهبت إليه مسلّحة بمعاناتي الطويلة في حياة زوجية لم تعرف يوماً النجاح».

إذا كـان وضع المرأة المبـدعـة، على المنوال الذي تقـدم، في إطار أسرتها، فكيف هو في إطار المجتمع؟.

السمة الغالبة التي تطبع المجتمع العربي، حسب ليلى العثمان، هي: التسلّط.. القهر الذي يتجسّد في علاقة المرأة بالرجل. وموقف المجتمع من المرأة معيار دقيق على مدى تخلّف بنيته أو تقدمها. والمرأة في المجتمع العربي، حسب وجهة نظر د. مصطفى حجازي، أكثر العناصر الاجتماعية تعرّضاً للتقليل من قيمتها على جميع الأصعدة: الجنس، الجسد، الفكر الانتاجي، المكانة. وفي نظرة المجتمع إليها تتجمع أقصى حالات التجاذب الوجداني التي تتراوح بين الحط منها، أو إعلاء شأنها، وفي كلتا الحالين تحرم من الاعتراف بوجودها ككائن قائم بذاته، له مشاعره وأصالته.

هذا التوصيف لحال المرأة التي سعت إليه الكاتبة، يهدف إلى إعادة النظر في وجود المرأة ككائن في المجتمع، وكإنسان مبدع، وهو توصيف مشروع دونما ريب ويسعى إلى هدف نبيل بحق.

* * *

قصيـدة

نقوش على وجه المفازة

الشاعر العربي السوداني محيي الدين فارس من الشعراء الذين ولدوا، شعرياً، مع خمسينات هذا القرن، فقد أصدر العام ١٩٥٦ ديوانه الأول، وكان بعنوان «الطين والأظافر».

ولد محيي الدين فارس عام ١٩٣٢ في (أرقو)، بالسودان، وأكمل تعليمه العالي بجامعة الأزهر بالقاهرة، وقد شهد مزاحمة الشعر الحر للشعر

التقليدي، وشارك في هذه المزاحمة، منطلقاً أساساً، كمايقول د. عبده بدوي[٤] من الاتجاهات الرمزية إلى الواقعية، ثم يكمل الدائرة لعودة إلى الرمزية ولكن بعمق أكثر، وبتجارب حيّة. ومن ديوانه الآخر الموسوم بـ«نقوش على وجه المفازة» نستأذن في نشر القصيدة التي سمي الديوان باسمها.

ملأنا سلال الليالي بقشر الكلامْ
نَمطُّ شفاهَ الحروف.. نُطيلُ مساحات ألوانها
نوسّعُ أعيُننا بمراود كحل البلاغة
وفي أذنيْها نُعلّق أقراطَ بابلْ
تموجُ سنابلْ
كلؤلؤة في خليج البحارْ
تُغطّي بأضوائها شرفات النهارْ
لأنّا ملكنا مفاتيح باب الكنوزْ
وأرضَ الفراديس.. أرض الطقوسْ
نكدّس فوقَ الجبال الغيومْ
ونسفُحُ فيها دماءَ الكرومْ
ونُشعلُ في فحْمة الليل.. كل النراجيلْ
نُصغي للحنٍ من الشرق. يوقظُ فينا
حنين التكايا
وشوقاً إلى الجنس.. يبذُرُ فينا.. بذورَ الخطايا
على فخذَيْ حلوة فاتنة
تبيعُ الهوى.. للرّؤى الساخنَةْ
نُثرثرُ.. نُلقي بأسْرار.. أسرارنا الباطنَةْ
ونزهو.. قلانسُنا المشربّات قوسُ قُزَحْ
نُضاجعُ ليلَ المدينة،

ندوس على جرحها
ونُبْلِ ليلاتها بشرائح لحمٍ . . نسافرُ فيها
ونَفتحُ أبوابها للرياح
ويَخدَعُنا اللونُ . . حينَ
يغلّفُ شدْقَ الجراحْ
وتسري بأوصالنا في هدوءٍ يَدُ الغَرْغرينَةْ
وتبني قراها الجرائيم فينا
لأنّا نُدُقُّ الطبولْ
وتُسكرُنا حَمحماتُ الخيولْ
حَناجرُ أصْواتنا أخرسَتْ حنجرات السيولْ
أقامَتْ جسوراً تدوسُ على عنق البَحرِ
حتى يجيشَ . . وتضربَ صدرَ الصخور . . زعانفُ أمواجِهِ
ونسمعُ أصواتَنا
ولايسمعُ البحرُ أصواتَنا
فيمدّ أصابعَهُ الزرقَ فينا
وتضحكُ منّا الرياحْ
تمطُّ الشفاهَ غباريّةَ اللون
تغلقُ منّا العيُونا
فننسى الطريقَ . . يُحملقُ فينا . . ويهربُ منّا
وترحلُ عنّا الدروبْ
ونبدأ رحلتَنا في هجيرِ الرّمالْ

* * *

ونركضُ فوق رؤوسِ الجبالْ
. . رياحُ الشمالْ
تهزُّ غرابيلها بانفعالْ

ونُبصرُ كلَّ الجبالِ تسيرْ . .
قواعدُها في الأعالي . . وقمّاتُها في السّفوحْ
تُحدّقُ فينا
ويَلمعُ نهرٌ . . فيَجري . ونَجري
وراءَ البريقْ . ويَسكُنُ . نَسكُنُ
لايتحركُ . . يبدأ يركُضُ
نَركُضُ . . حتى تضيعَ ملامحه في الظهيرة
خطوطٌ من «العرض» كانت دليلَ المسيرَة
. . استطالتْ . . ودارتْ . . وألقتْ
معاذيرَها . . ثم غابتْ وراء الجزيرةْ
وتَلفحُنا الشمس يَرْشَحُ مِلحُ الوجوهْ
فيجرَحُ سمْعَ المفازةْ
خيوط أنينٍ تُجعّدُهُ الرّيحُ . . يُنْداحُ في أذن الغابَةْ
ينثالُ بين شقوق الجبالْ . . يموتُ على شفةِ الأوديةْ
ويهبط ليل العذابات فوق المفازة
وترتاح ريحُ الخماسينَ بعد مشاويرها في الجبالْ
. . وتحتضن الليلَ حُبلى
تلوذُ إلى ظلّه تستجمُّ
تُغطي بأجنحة الرّخّ ماكورَتَهُ . . وتَرقُبُ جذْلى
تُطرّزُ ثوباً . . تُخمّرُ حنّاءَها . . وتُعدُّ المجامرْ
ويقطع صمْتَ السكونَ ، وثوبَ الدّجنّة ، منقارُ طائر
يُوزّع للضفتين شريحةَ لحنٍ حزينٍ ويمضي

- * - * -

لأن بضاعتنا كلماتٌ من الرمل/ مابلّلتها مياه الحقيقة
أوانٍ من الطينْ . . تشردُ منها/ عواطفنا من ثقوب دقيقة

تُبَخِّرُها الشمسُ.. تمتصُّ منها النخاعْ
وتلقي بها في مهاوٍ سحيقةْ.

* * *

روايــة

مسكُ الغزال

أربع نساء، هنّ على التوالي (سهى، نور، سوزان، تمر) يتقاسمن العمل معاً حيناً وتباعاً أحياناً على مدى / ٢٥٠/ صفحة لتتشكل منهن، وممّن يحيط بهن، رواية «مسك الغزال»[٥] للروائية العربية اللبنانية، المقيمة في لندن، حنان الشيخ؛ التي ترى أنّ الغربة الشخصية هي مسقط رأس الرواية.. هي الملاذ الأخير، والحوار بين النفس والنفس، وبين النفس والآخرين. تقول الكاتبة[٦]:

(أجلس وفي بالي فكرة واحدة تتوحلق من رأسي إلى رقبتي فكتفيّ فيديّ ثم إلى أصابعي. ألحق بالفكرة، أخلق الشخصيات التي بدورها تكوّن أشكالها بنفسها، لغتها، حواراتها، مواقفها، وبالتالي حياتها».

الحقّ أن حنان الشيخ كانت منسجمة في مقولتها هذه مع ماقدّمته لنا في روايتها مسك الغزال. فلقد جعلت كل شخصية في روايتها هذه تمارس حياتها باستقلالية شبه مطلقة عن الكاتبة.

تبدأ الرواية بشخصية «سهى» فتقدم نفسها بأسلوب السرد الذاتي، أو الترجمة الذاتية، فنفهم أنها خريّجة قسم أعمال إدارية من الجامعة الأمريكية في بيروت، وأنها زوجة لرجل يدعى «باسم»، يعمل مدير بنك في هذا المكان، الذي لم يتضح لنا حتى الآن سوى أنه «الصحراء»، وأنها أم لطفل اسمه (عمر) من باسم، وأن وجودها في هذا المكان (كمب في الصحراء) مرهون بوجود زوجها.

ومع أن المكان غير محدّد في الرواية من الوجهة الجغرافية، إلا أن الفعل الروائي الذي نعيشه منذ الأسطر الأولى يجعلنا نتعرّفه جيداً مكاناً وسكاناً. هاهي سهى تعمل في جمْعية «تدرّس وتعلم». يدخل عليها مجموعة من الرجال- وهي- في غرفة الاستراحة تشرب الليمونادة- تجمد وترتجف. يقول لها أحدهم: «تستري ياحرمه»، «ثم رأيت منشفة في الهواء باتجاهي. لأدري مصدرها. وضعتها على كتفي، مطرقة إلا الأرض، لأرى إلا صنادل الرجال وشحاطاتهم وأظافرهم الطويلة...»/ ص٥.

بهذا الاختزال تعطينا الكاتبة هويّة المكان. إنه بلد نفطي، متشدّد جداً تجاه المرأة، ولايقرّ عملها، وإذا كانت سهى تعمل في هذه الجمعية، فإنما تأتي ذلك عن وساطة خاصّة قدمتها لها إحدى الأجْنبيات المتزوجات من شخص يحمل هوية المكان؛ لاسيما أن سهى ستخبرنا، بطريق التداعي، أنها كانت تعمل في مخزن- دخلته وساطة أيضاً- لتتخلّص من بعض الملل الذي يملأها منذ أن جاءت «الصحراء»، لكنّ مفتش المخزن لن يبقيها فيه لحظة إذا ما اهتدى إلى وجودها، لهذا كانت تختبئ منه في صندوق كرتوني أسمر، وتخشى أن يشمّ رائحة عطرها أو يسمع تنفسها، وليس من سبب سوى «لأني أنثى وأعمل». / ص٦/. وبسبب هذا الإرهاب الذي تراه في هذه البلاد، تترك العمل، خشية أن تضبط وهي تعمل، وتستقر في البيت الخشبي الذي في «الكمب»، لتعيش فراغاً كالأخريات: (سوزان مريم، أم كيروز، هند، ريم، استيفانيا، ليلى، تهاني، آمال، شاهناز، خلود، رجاء، دلال، صباح)، ولكل واحدة من هذه الأسماء مواصفات لدى سهى. و«هن عربيات وأجنبيّات وقد تعرّفتُ عليهنّ في السنة الأولى لقدومي». / ص٩/.

يلاحظ أن الإلحاح على تعدد أسماء النساء، لم يجئ عبثاً، بل جاء ليؤكد على جانب العطالة التي يمثلها نصف المجتمع على الأقل، وأن هذه العطالة ستجعل حتى النساء اللائي جئن من بلاد متقدمة فكرياً وتكنولوجياً،

تتحولن في «الصحراء» إلى عطالة في كل شيء، وإلى القيام بأي شيء، من العلاقات الجسدية المثلية، وإلى الارتماء في ثنايا السحر والشعوذة.

تقرّر سهى اكتشاف المكان «الصحراء»، فتطلب من السائق سعيد، وهو يمني، أن يلفّ بها البلدة شارعاً شارعاً، بدءاً بالمطار، وذلك بذريعة أنها تريد مساعدة باسم - زوجها - في وضع دراسة للبنك؛ ولكنها لاترى الصحراء، بل تجد نفسها داخل بناء كبير. رأت رجلين يغرزان في الرمل دعاية افتتاح سوبر ماركت جديد يبيع عشرة آلاف صنف. ورأت «بين أشجار النخيل الحقيقية أشجار نخيل من البلاستيك، ومن المعدن المدهون بالأخضر، تُغرز وسط الشوارع قصد الزينة». . «يهدمون الأبنية القديمة التي تختزن بين جدرانها الحرّ والرطوبة. . يقيمون مباني جديدة تعجّ بالمكيفات وأضواء النيون» / ص١٥/.

وتدرك سهى أنها ماكانت في الصحراء تماماً ولا المدينة. «الصحراء استكشاف فقط، حتى العيش مع أهاليها، هو تجربة وكتيمة سياحية، وهم بالتالي غرباء إلا عن خيم الشعر والإبل والرمال، بينما الذين في المدن، يتصارعون، مع مايأتيهم من خارج الرمال. كل طائرة حطّت على رمالهم كانت تأتيهم بما يخافون، ولايتعرفون عليه، لأنه لم ينبثق عن الرمل القاحل هنا. لكنّ الطائرات تحطّ محمّلة بالبشر وحضاراتهم المختلفة، ولامجال لرفضهم إذ هؤلاء هم الذين يعرفون أسرار الصحراء، كأنهم خلقوا في بطنها ويعرفون أين السائل الأسود، كيف يحولّونه إلى مقابض وحنفيات ذهب في الحمامات». / ص٣٠/.

لقد اختصرت الكاتبة، بأسطر قليلة، عشرات الصفحات التي سوّدها بعض الكتاب ليقولوا هذا القول. وبكلمات معدودة ولكنها بعيدة جداً في التصوير والإيحاء والاشارة، استطاعت أن تحلّل الجملة العصبية لكل من انسان المنطقة الذي أفقده الغنى الفاحش والمفاجىء توازنه، والإنسان الوافد على المنطقة ذاتها الذي يضحّي بكل شيء بغية الاستمرار في الحصول على

مايعطى له من دخل. أما الإنسان الغربي، والأمريكي بخاصة، فسيكون سيداً في كل شيء، وسيحاول السكان، بمجملهم، أن يتكلموا لغته، لاأن يحاول هو أن يتكلم لغتهم! وسيعلن إصراره على البقاء في الصحراء، وعدم الذهاب إلى أمريكا، وسيقول بصريح العبارة عبر سوزان: «لن أغادر هنا مهما حصل». / ص١٨٤ / .

الفراغ الذي يولّد الملل، والرتابة التي ترهّل إيقاع الحياة، يقودان سهى إلى علاقات شاذة مع كل من «نور»، المرأة الصحراوية المثقلة بالأموال والجواهر والجهل، و«سوزان»، المرأة الأمريكية التي لاتجد في الرباط الزوجي مايحول دون ماتريد انشاءه من علاقات مع آخرين، طبيعية أو شاذة.

ولكي تتخلّص (سهى) مما صارت إليه تقرر، بحزم، العودة إلى بيروت، حتى ولو أدّى ذلك إلى الانفصال عن زوجها، الذي لم نره، على مدى الرواية كلها، إلا محبّاً لها ولطفلهما، والذي كان يعي جيداً أن وجوده هنا فرصة لتحسين ظرف أسرته الاقتصادي، لاسيّما في المآل الذي انتهى إليه وضع لبنان زمن الرواية. وبالفعل لانجد سهى قد تجرّرت إلا حين صارت بالمطار، تجلس كما يحلو لها، وتلبس ماتريد. وعبر نافذة في الطائرة سيصلنا صوتها الداخلي وهو يعلن: «تراءت لي الصحراء، كما رأيتها أول مرة، رمالاً ونخيلاً، حياة، محورها الإنسان الذي بلا أشياء ولاجوانب. فقط على عقله أن يخترع مايجعل دقات قلبه تسرع، أو تظلّ تدق بنظام. أن يبحث بنفسه عن البريق المدفون، وأن يعرف كيف يتعامل مع فصلين بدل الفصول الأربعة». / ص٨٢/ .

بهذه الكلمات وهذه الصفحة ينتهي دور سهى في الرواية كوجود ماثل، ولكنه سيظل يرافقنا كإسم على مدى الصفحات اللاحقة، عبر الشخصيات المتعاقبة التي ستحيلنا إليها الكاتبة تباعاً بغية إضاءة الزوايا المظلمة التي لم نقو على تبيّنها جيداً فيما مررنا به من سرد. وعلى ذلك فإن المرأة التالية لسهى في الرواية ستكون باسم (نور).

تقدّم الكاتبة هذه الشخصية على أنها «ابنة الرجل الذي كلّما تنفّس زادت ملايينه» / ص٩٥/ . وأحسبني أظلم الكاتبة في قولي إنها هي التي تقدّم الشخصية، ذلك أن واقع الأمر الفني يقول: إن الشخصية تقدم نفسها بمعزل عن الكاتبة، فما أن انتهى وجود سهى حتى برز وجود (نور)، وهاهي بأسلوب الترجمة الذاتية تخبرنا بمسارها في الحياة.

مستقلة في السكنى، غنية، لاوجود لوالدها إلا في متابعة حصد الملايين. أمها الفعلية لانعرف عنها إلا جزازات لاتقدم ولاتؤخر. أمها الثانية، المربية، أو القريبة (كوكب) هي كل شيء بالنسبة لها.

تتزوج (نور) من (سامر). تكتشف أنه شاذ. تنفصل عنه لترتبط برجل آخر اسمه (صالح) الذي نعرفه عبر السرد أنه متوازن، وأن البون شاسع جداً بينه وبينها، ولهذا فهو يظل مسافراً، بينما تظل هي كما كانت عليه، مدلّلة، عابثة، تعليمها قليل رغم دراستها في القاهرة «بكلية خاصة للبنات»/ ص٨٨/ .

تحمل (نور) من صالح وتلد بنتاً، فلاترضعها ولاترتبط بها ولاتقدم لها أيّ اهتمام، وهذا يماثل ماكانت عليه (نور) مع أمها الفعلية، التي احتلته (كوكب) كأم فيما بعد.

تصف (نور) صالحاً بأنه مكبوت، يطلب مساعدتها، فهو لايبادر المرأة مالم تبادره، ولكنه قارئ جيد، ولايحب السهر، نقيضها تماماً، وهي تعتقد أن ارتباطه بها، رغم أنها هي التي سارعت إليه، قد تأتى عن طمعه بما يملك أبوها من ثروة!.

رغم زواجها من هذه الشخصية تظل نور تعيش على هواها. تساعدها على هذا العيش (كوكب) بدافع الحب الذي يشدها إليها، ولهذا فهي تستّر عليها في كل ماتقوم به، لاسيما في غياب زوجها (صالح) الذي يظل متواصلاً بسبب السفر. / ص١١١

مجمل القول في شخصية نور أنها امرأة جميلة شكلاً وجذابة وغنية جداً وفارغة، كأكثر نساء «الصحراء» من كل شيء. وستتوضح شخصيتها أكثر في قولها:

«تركت جسمي معروضاً للجنسين كقميص على حبل غسيل، يثور ويهدأ كيف هبّ الريح». / ص١١٧.

في هذه الكلمات وهذه الصفحة تختفي شخصية نور وجوداً لتبرز الشخصية النسوية الثالثة، التي هي الأمريكية سوزان.

تعلن سوزان أنها «ضيفة مهمة من بلدنيكسون». ص١٣٣/ وبهذه الإشارة يتحدّد لنا زمن الرواية؛ فقد جاءت سوزان من إحدى الولايات الأمريكية مع زوجها (ديفد) وطفلهما (جيمس)، وهنا تصح المقارنة بين مجيء هذه الأسرة الأمريكية إلى «الصحراء» ومجيء الأسرة اللبنانية إليها، التي كنا قد رأيناها متمثّلة بسهى وباسم وعمر. إلا أن شخصية ديفد مختلفة، فهو لايقيم وزناً لسلوك امرأته الجنسي خارج إطار الزوجية، وقد تأتّى ذلك من إحدى مسألتين إما أنه على علاقة شاذة مع (رينغو) الذي يقيم في بيت ديفد وسوزان ذاته، وإمّا لأنه مشغول بجمع المال!

تحبّ سوزان رجلاً عربياً «من الصحراء» اسمه معاذ، وتهيم به، ومعاذ يبادلها الحب ذاته، ويلتقيها في بيت الزوجية، وقد علم ديفد بالأمر فأبقاه كما هو. لكن حماس معاذ يخف تجاه سوزان وهو المتزوّج من امرأة «صحراوية» اسمها فاطمة «صغيرة السن، ذات ابتسامة خجولة» كما تصفها سوزان / ص١٣٣/. سوى أن فتور معاذ نحو سوزان لم يجئ عن هذا الأمر، بل جاء من تعدد اهتماماته بالنساء وتنوعها. لهذا تلجأ سوزان إلى سهى لتكتب لها رسالة تستميله فيها إليه من جديد. ثم تذهب سوزان إلى ساحرة يسمونها الطبيبة هي (صيته)، وبمساعدة سهى تقدم صيته لسوزان دواء الحب / ص١٢٣/.

باندفاعة عاطفية يطلب معاذ الزواج من سوزان، فتعتقد هذه أن الدواء هو الذي دفعه لذلك، تخبره أنها موافقة على الزواج بعد أن تفك ارتباطها بديفد. وإذ تعرض على زوجها الأمر، بعد أن رتّبت كل شيء في عقلها لتخبره به، تفاجأ بجوابه - وهو يدهن الزبدة على التوست -: «متى؟» و«بدلاً من أن يريحها جوابه اشتعلت». / ص١٤٧/

وبعد حوار سريع وفاتر فيما بينهما تتهمه «ببرود وبأنه لايُحس باللذة إلا مع الطائرات التي يطيّرها، أو أنه يحبّ الرجال، أو ربما له علاقة برينغو» . وهنا خرج ديفد من الباب. / ص١٤٨/

يسافر معاذ إلى سيريلانكا ويعود منها بمرض السفلس، ولايتم الزواج، لكن سوزان تجد البديل في آخرين وتصر على البقاء في الصحراء، ولاتحب الذهاب إلى أمريكا: «لن أغادر هنا مهما حصل»/ ص١٨٤/.

وهنا ينتهي دور سوزان، ليبدأ دور الشخصية النسوية الرابعة باسم (تمر)، التي سنعرفها عبر زوجة أخيها المسماة (بتول) التي تقف معها بصلابة بغية الحصول على موافقة أخيها للسماح لها بالذهاب إلى الجمعية لتحصل على شيء من التعليم، وبعد اضراب (تمر) عن الطعام لأيام احتجاجاً على عدم حصولها على الموافقة، ينصاع الأخ ويوافق. وفي الجمعية تتعرّف (تمر) على سهى التي كانت معلمة هنا في «جمعية الشابات والنساء في الخليج» / ص١٩٥/.

تتزوج تمر من رجل اسمه ابراهيم، تنجب منه ولداً تسميه (محمد) ثم تُطلّق من هذا الرجل لاعتبارات تتعلق بأسرته وبه ككل. تتزوج بعده من أحد الشيوخ المعتبرين، وبعد خمس عشرة سنة زواج يطلقها، بسبب أنه دقّ عليها الباب ولم تفتح، وماكان ذلك إلا بناء على وصيته الشخصية لها: «صكّي الباب، أصحابي لابد يسكروا، واحد عايز شوف إذا كنت صحيح تشبهي نبيلة عبيد، ماتعرفي الشيطان يوسوس لهم». / ص٢٠٥/

تعود (تمر) إلى بيت أخيها، وتحصل من الشيخ على ورقة الطلاق، وتسعى إلى افتتاح مشغل خياطة، وتعاني كثيراً في سبيل ذلك حتى تتمكن من الحصول عليه؛ وسرعان ماترتاده النساء المترفات مالاً وجاهاً، فتحصل منهن لقاء عملها على المال. وبهذا تكون (تمر) ذات الهوية الصحراوية نقيض (نور) ذات الهوية ذاتها. بل إننا سنجد أن (تمر) لاتلبي اقتراح سهى في الذهاب إلى لندن وفتح المشغل هناك، وتفضل البقاء في الوطن.

عبر التداعي سنعرف أن اسم أم (تمر) هو (تاج العروس)، وهي من أصل تركي، وقد تزوجت من سلطان صحراوي له العديد من النساء عدا المخطيات، وسندخل إلى مقر سكنى هذا السلطان عبر تاج العروس- المجنونة الآن- ونطلع على العجائب مما تقوم به النساء للحصول على ولد بأية وسيلة لكيلا يطلقها السلطان ويزوجها من أحد خدمه أو أي عابر سبيل. وسنجد أن هذه السيدة (تاج العروس) ستظل تحن لوطنها الأول، ولقريتها بالذات، وتلح على زيارتها. وإذ يتاح لها ذلك تذهب فلا تعرف القرية ولاالسكان ولايعرفها أحد، فتعود أدراجها مع الحجاج وقد فقدت توازنها. «وفي القرية لم يذكر أحد البنت التي تزوجت السلطان ولم يلحق بها غير الكلاب». / ص ٢٥٠

بهذه الكلمات تنتهي هذه الرواية، وفيها إشارة مؤثرة تشير بأن من يترك وطنه يصير كالمنبت لاأرضاً قطع ولاظهراً أبقى، وهي نهاية ترا جيدية بحق

«مسك الغزال» نصٌّ متماسك، متقدّم فنياً، يقترب كثيراً مما يسمى بـ«رواية الحداثة» من حيث استخدامه التقطيع الزماني والمكاني، واعتماده على عمليات المونتاج: التداعيات، الاسترجاع، الامتدادات، القصقصة، والإضافات البرانية على طريقة الكولاج في الفن التشكيلي؛ حتى يبدو تأثير الشكل على المضمون.

هذا النص واحد، كما رأيته، من أبرز النصوص الروائية العربية، التي أتيح لي الاطلاع عليها بصورة موقفية، من حيث التكثيف الفني والاقتصاد اللغوي والسردي.

رسمت الكاتبة نماذج نسويّة متعدّدة، وبيّنت- بامتياز- تنوّع مشاربها وتباين أهوائها؛ كما رسمت نماذج ذكورية متعددة أيضاً، وركزت بخاصّة على الرجل الخليجي، النفطي، وبيّنت كيف أن الثراء سعى إلى انتزاعه من محيطه الطبيعي. وتركت لكلّ من النساء والرجال صوته الخاص وحركته الذاتية والأسرية والاجتماعية، ثم جعلت القارئ يتعرّف- عبر الحوار- على هويات شخوص الرواية كافة. فها هي الشابة الشامية، المرسومة على أنها الزوجة الجديدة لأحد الأزواج الصحراويين، التي تحب ضرتها البدوية وتناديها أمي، تجيب عن سؤال سهى عما إذا كان زوجها كبيراً بالسن: لاوالله، بس ّهو تجوّز صغير، تصوّري قديش حبني، ومات لحتّى اتجوزه، مارضي يطلقها قال أنها أم أولاده، وأولاده كبار، وقال لي جربي، وجربت وهلّق بحبها كثير (. .) أوقات مايصدّق إنها مرته، حرام». ص١٤٢.

وهاهي الضرة البدوية تقول وهي تتشاغل بالغنزة: «اعذروني هالغنزة لاتخليني اتحدث وأسولف». ص١٤٣.

فتتأمّل هذه القدرة التي امتلكتها الكاتبة على استيعاب اللهجات المحكية على تنوّعها وتعددها، ولننظر إلى دقة الانتقال في الموقف الواحد من حال إلى حال. من الشابة الشامية التي كانت تجمع شعرها الأشقر إلى جهة واحدة، وإلى البدوية التي كانت تحتضن العنزة التي ربّتها كأحد أولادها، ومن لهجة إلى لهجة أخرى، وكيف أن الحوار ينم عن الشخصية، ويقدم أبعادها تلقائياً دون أن نلحظ أيما وجود للكاتبة فيه.

مسك الغزال، ختاماً، نصٌّ نجم عن كاتبة متمكنة اسمها حنان الشيخ، ملأى بالثقافة، وحبلى بالوعد، منظومتها الفكرية عربية متحررة،

يُدرك خطورة التوجّه الاستعماري في تعميم الاستهلاك القاتل، الكفيل بخلخلة بنيان المجتمع العربي. فها هو (معاذ) الصقر الصحراوي، يستهلكه الدولار، يُحوّله أشلاء عبر مرض جنسي خطير ينتقل منه إلى (فاطمة) الزوجة البسيطة والمحبة والجاهلة في الآن ذاته، ثم منها إلى جنينها.

رغم هذه المنظومة الفكرية الواضحة التي سعت إليها حنان الشيخ دونما استعانة بالحكاية التقليدية التي تهيمن على أغلب النتاج الروائي العربي. نقول: رغم هذه المنظومة، ظلت الكاتبة متماسكة في هذا النص هندسة وبناء، مبتعدة جهد طاقتها عن أي شكل من أشكال الايديولوجيات الفاقعة.

إحالات

١- سلسلة كتابك / ع١٩/ دار المعارف/ القاهرة

٢- مجلة المسرح الأردني/ ع١/ ربيع ٩٢ عمان

٣- مجلة البيان. ع ٢٩٩/ ١٩٩٥ الكويت

٤- الشعر في السودان/ ص٢٧٢ ومابعد/ ضمن عالم المعرفة ع ٤١.

٥- دار الآداب / ط١/ ١٩٨٨ بيروت وقد صدر من الرواية عدة طبعات لاحقة.

٦- شهادة الكاتبة، ضمن مجلة الآداب/ تموز وآب / ٧و٨/ ١٩٩٧ بيروت.

* * *

كتاب الشهر

المراهقة

محمد سليمان حسن

عن وزارة الثقافة السورية، صدر حديثاً، ضمن سلسلة «الدراسات النفسية» الكتاب/٤١/، تحت عنوان: «المراهقة...» لمؤلفه، عالم النفس التحليلي (لويزكابلن). قام بترجمتها الى اللغة العربية، الاستاذ (أحمد رمو). وراجعه

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. من مؤلفاته: «دراسات في الفلسفة الأوروبية».

الدكتور (أحمد خالد الأعسر). عن نص باللغة الانكليزية تحت عنوان: Adolescence. يقع الكتاب في/ ٣١٠/ صفحات من القطع الكبير. من اصدارات عام ١٩٩٨. ضم بين دفتيه/ ١٢/ فصلة بحشية. نقدم في بحثنا هذا، عرضاً لها، بما يتسق والمعطيات العلمية والمعرفية للمؤلف.

١- المراهقة: التفيه والتمجيد

تطلق تسمية المراهقة على تلك الفترة الغامضة من الحياة التي تمتد من نهاية الطفولة إلى بداية مرحلة ظهور خصائص الأنوثة والرجولة. لأنها تنطوي على كافة التباسات النمو العاطفي والاجتماعي. وهي -المراهقة- إذا كانت موجودة فعلاً، قد تمتد في أي فترة بدءاً من اسبوع حتى عقد أو نحوه، من الزمن.

والاتفاق الوحيد الايجابي الذي يتفق بشأنه الاختصاصيون، هو أنها -المراهقة- عملية نفسية تترافق بطريقة أو بأخرى بالبلوغ.

وبغض النظر عن العمر المحدد للوصول الى عالم الرشد، فإن المغزى بشكل عام، بصدد المراهقة، يبقى واحداً. فالفرد ينفصل عن العالم اللاجنسي للطفولة ويؤهل للجنسية الراشدة وللمسؤولية الأخلاقية الراشدة. ويُمنَح الترخيص لكي يكون كبيراً يقوم بمهمة جنسية ضمن شروط إدخاله إلى النظام الأخلاقي. وفي طقوس الانتقال جميعها، يتداخل العالمان: الجنسي والأخلاقي.

يعتبر الصبيان والبنات البالغون مبتدئين سواء باشروا انتقالهم الى سن الرشد في الوقت والمدى الصحيحين أو حبسوا في شرنقة عائلية. والمجتمع هو الذي يصوغ شكلها.

تتضمن طقوس الانتقال، سلسلة مزدوجة من الانفصالات. بحيث يُستبعد الماضي استعداداً للمستقبل. ثم يستقدم انفصالاً عن الدائرة المقدسة «اللاواقعية»، لتتبعه عندئذ طقوسية التجديد، التي تُجرد فيه العواطف المرتبطة بفيزيولوجية النشاط الجنسي والتوالد، من صفاتها المعادية للمجتمع.

ولكن الطقوس تدل أيضاً على أن هناك شيئاً ما أكبر مما هو شخصي أو اجتماعي. إذ يواجه الكائن الإنساني المعضلات الأزلية للفضيلة، والخطيئة، والمسؤولية الأخلاقية. وبذلك أصبح الفرد شريكاً في النظام الذي يحكم الكون.

ومن الواضح، أن النظام الاجتماعي لا يمنح أفضليات لأولئك الذين شبوا ليصبحوا في عداد الرجال والنساء أو يخضعهم لاختبارات أخلاقية.

قد تحدث، وكثيراً ما تحدث، تبدلات النمو الى البلوغ الباكر بدون ظهور أي طقس انتقالي يمكن تمييزه.

ومن الناحية التقنية، تتوفر اليوم منافع المراهقة وتجاربها لكل شخص بين الثالثة عشرة والعشرين من العمر. فقد تميز التجديد في العصر الحاضر، بأن أصبحت فوائد المراهقة حقوقاً تمنح لجميع الشباب. جرى هذا بعد أن كانت المراهقة قد احتبلت في أشراك الأيديولوجية الرومانسية: الثورة، والطبيعية Naturalness، والعفوية، والمثالية، والتحرر، والحرية، والحزية الجنسية.

أما اليوم، فالمراهقة متاحة للكثرة ولا تقتصر على النبلاء والسادة. ويقوم كثير من الراشدين بقرع ناقوس الخطر إشعاراً بأن حشداً همجياً من الفتيات والفتيان الحقيرين يعملون على تفكيك البنى الاجتماعية. وتصعب رؤية أي فضيلة في ذلك.

بالتالي: نخترع «المراهقين» فتيات فارغات الرؤوس لا يهتممن إلا بمظاهرهن: مدمنات عطور، جيش من الكسالى المنومين الذين تتركز أفكارهم في قاعات الدراسة على مسألة واحدة، هي الوصول الى البيت للعناية بالصوابين. وهناك تتفيه آخر مفضل بالنسبة للشباب، هو صورة الجاهل ذي القلب الطيب، الزيتي الشعر، و«القلنسوة» المغلفة بالجلد.

والصورة الأكثر شيوعاً هي صورة المراهق مسترخياً في كرسيه، وقدماه على الطاولة، وهو يثرثر على الهاتف ساعات بطولها. إنهم أطفال يدفعونك الى الشعور بالضيق والاحباط، ولكنهم سوف يكبرون بسرعة

ويتجاوزون كل هذا. ولكن: عندما تم إدراك مفهوم المراهقة، أكد كثير من الناس، أنهم لا يريدون شيئاً أكثر من محوها. واليوم، ونحن نتقدم نحو نهاية القرن العشرين، أصبحت المراهقة أكثر من مزعجة. لقد أصبحت، فيما يبدو، نوعاً من التهديد.

أن يصل الطفل الى مرحلة البلوغ الجنسي حقيقة بيولوجية. ولكن ما يبقى غامضاً، ليشكل بغموضه تهديداً كامناً، هي العلاقات بين النضج الجنسي والنضج الأخلاقي. وفي كافة المناقشات التي تدور حول وجود المراهقة، هناك شيء من الاجماع حول أن البلوغ يمثل صراعاً مع البنى الاجتماعية. ولكي يتعامل الجيل الراشد مع تحديات الأشخاص الذين هم على وشك أن يصبحوا الجيل التالي، فإنه يخترع دائماً بعض الصيغ الاجتماعية التي تقنن وتنظم النشاط الجنسي البلوغي.

يسعى كل مجتمع إنساني الى حماية ذاته، ابتداع المراهقة التي يحتاجها. وبطريقة أخرى: يميل الراشدون الى نسج الاساطير حول معنى المراهقة. مع ذلك، يجدون أنفسهم ملزمين في نزع فتيل الحيوية المرعبة عند هؤلاء الشاذين، والقديسين، والأبطال.

٢- مخترعا المراهقة: جان جاك روسو وستانلي هول

عندما ينسب الكتّاب اختراع المراهقة الى (جان جاك روسو) فإنهم يقصدون عادة أنها، بوصفها طوراً من أطوار الحياة، لم تكن موجودة قبل أواخر القرن الثامن عشر أو أن المراهقة الحديثة كانت تأويلاً خيالياً من تأويلات (روسو) التي تسربت تدريجياً الى الوعي الغربي ثم استمرت بعد ذلك لتصبح الأسطورة المشؤومة التي يفرضها الكبار على الناشئين. والواقع أن روسو لم يخترع المراهقة.

إن كثيراً من سوء الفهم لاكتشاف (روسو) جاء من العرف السائد الذي كان يخلط بين (روسو) الانسان وبين الروح الحقيقية لفلسفته الأخلاقية.

ولد (روسو) في (جنيف) في/ ٢٨/ حزيران لعام/ ١٧١٢/. كان أبواه بروتستانتيان، هاجرا من (باريس) واستقرا في (جنيف) في مطلع حركة

الاصلاح الديني/ ١٥٢٩/ . أمه(سوزان)، ابنة رجل دين، توفيت بعد تسعة أيام من ولادتها لـ(جان جاك) . وكان(لروسو) أخ أكبر منه بتسع سنوات.

بعد طعام العشاء كان والده يقرأ على مسامع(جان جاك) روايات رومانسية عاطفية وتاريخية: بلو تارك، وأوفيد، ونانني، وفونتنيل، وكان(جان جاك) يفضل بلو تارك . بعد ذلك أرسله والده الى خاله(غابرييل) وهو في الثامنة . فأسرع هذا الى إرساله مع ابن له يدعى(برنار)، للعيش مع قسّ، هو السيد لامبرسييه، في قرية بوساي الريفية .

يستذكر روسو السنتين اللتين عاشهما في(بوساي) كفترة مثالية . مقابل حياته الاسرية، على الرغم من أنه كان يستعذب ضربات أمه، التي رأى فيها«خزي العقاب وألمه مزيج من الشهوانية التي جعلتني أتوق تقريباً الى تكرارها باليد ذاتها» .

بعد سنتين، بدأ(جان جاك) التدرب على مهنة جديدة هي «النقاشة» التي نجح معلمه في تعليمه إياها . لكن أخمد في نفس(جان جاك) كل حماس الطفولة . وعندما اقترب(روسو) من السادسة عشرة، قرر أن يرتحل سيراً على القدمين . وليس في التطابق بين المراهقة الواقعية والخيال عند(جان جاك) ما يدعو الى الدهشة، طالما أنه رجل قدر له أن تكون حياته بالكامل صورة مصغرة للمراهقة .

طاف(جان جاك) وهو لايملك فلساً واحداً في الأرياف السويسرية، والباريسية والايطالية . وذات مرة، وفي فورة من الحماس الديني، تحول الى الكاثوليكية .

وبين العشرين والتاسعة والعشرين من عمره، عاش على نحومتقطع في (الشارميت) وهوبيت في الريف الفرنسي للسيدة(دو وارن) . ومنذ أول لقاء بينهما أصبح مفهوماً بأن(جان جاك) بات «حبيبها الصغير» وهي «أمه» . درس(روسو) في دار السيدة التأليف الموسيقي، والهندسة، واللغة اللاتينية، والفلك، والفلسفة في كتابات أفلاطون ولوك وأرسطو وديكارت . وأخيراً وفي التاسعة والعشرين من العمر، اتجه(روسو) صوب باريس، على أمل أن

يحصل على الشهرة والثروة في عالم الموسيقا. وتم تقديمه الى موسيقيين وأكاديميين، ونبلاء، لكنهم رفضوا جميعهم نظامه الجديد للتدوين الموسيقي. رغم ذلك، نجح في أن يستحوذ على خيال إحدى النبيلات، التي نجحت بدورها في إيجاد منصب له كسكرتير للسفير الذي عين مؤخراً في البندقية. تعرض(روسو) في البندقية الى الفساد التام الذي تعرفه الحياة الدبلوماسية.

في عام(١٧٤٣)، عاد(روسو) الى(باريس) رجلاً مهذباً رزيناً. وسرعان ما استأنف أساليبه البوهيمية، فشغف بخادمة بليدة، ولدت له خمسة أطفال. سلمهم الى الدولة، بسبب افتقاره الى وسائل تربيتهم لتتولى هي تربيتهم. وسرعان ما اعترف به كنجم صاعد في عالمي الموسيقا والأدب. واشتهر في عالم السياسة.

لم يكن فلاسفة حركة التنوير الفرنسية ليهتموا كثيراً(بروسو) لأن شخصيته ومقاربته للطبيعة الانسانية كانت تسيء لمعتقداتهم الأساسية. رغم ذلك، فاز(روسو) عام(١٧٤٩) بجائزة أكاديمية ديجون من أجل محاضرته حول العلوم والفنون.

حظي كتاب(روسو)، و(أميل، أو حول التربية)، بترحيب عام، على اعتباره «البحث الأكثر تأثيراً في عالم التربية كتب حتى الآن». وفيه أخترع(روسو) طور المراهقة في الحياة. مضيفاً إليه كتابه الثاني(العقد الاجتماعي).

أثار الكتابان ضجة كبيرة. فقد صدر مرسوم باريس في/٨/ آذار/ ١٧٦٢/ موجهاً ضد مؤلف(إميل)، وخصوصاً ضد مجاهرته بعقيدة منحرفة عن العقيدة الدينية، وتمت مصادره كافة النسخ الموجودة وحرقها، وأوصي بالموت أو بالسجن للمؤلف. ولكن اتيحت(لروسو) فرصة «الهرب» الى جنيف

في جنيف، فسر(العقد الاجتماعي) على أنه هجوم على النظام السياسي فيها. وصدر مرسوم يقضي بطرده ومصادرة(العقد الاجتماعي وإميل). وبعد بضعة أشهر من التطواف، قبل(روسو) دعوة الفيلسوف الانكليزي(ديفيد هيوم) للاقامة في انكلترا.

(إميل): رواية رمزية. قصة إنسان فرد، ومراحل نموه الخمس منذ الولادة حتى المراهقة المتأخرة، مع وصفة للطريقة التربوية المناسبة لكل مرحلة.

الكتاب الأول من(إميل) حول الطفولة(من الولادة حتى الثانية من العمر: خاص بالأمهات. وفيه يطبق(روسو) المثل الأعلى على الحياة العملية، فيعلن بأن الأب والأم سيتصرفان كمعلم ومربية طبيعيين. وكهؤلاء الأشخاص المثاليين، يجب أن يركز الآباء كل جهودهم على تطوير طبيعة الطفل. فحضن الأسرة هو المكان الوحيد لتربيته المبكرة. وتبقى، بعد ذلك، تنشئة الأطفال وتربيتهم من واجب الآباء.

في الكتاب الثاني، حول الطفل(العمر من٢-١٢)، يتعلم (إميل) فقط ما يقع في مدى حواسه الخمس، فقد انحصرت تربيته الأخلاقية بما هو عملي في الحياة، كأن لا يؤذي الآخرين، ويقدر مغزى الملكية الخاصة. وفي الكتاب الثالث، حول الصبا(العمر من الثانية عشرة حتى البلوغ) يجري تعليم(إميل) كيفية التعلم. كان هدف(روسو) في الكتاب الرابع، المكرس لفترة المراهقة التي توافق(العمر من١٥-٢٠) نظرياته الحاسمة، الأخلاقية والتربوية. ويهتم الكتاب الخامس(العمر من ٢٠-٢٤) بالمرحلة النهائية من تربية(إميل) بتودده(لصوفي)، والرحلات والدراسات السياسية التي تعدّه على أفضل وجه للحياة كرجل، وزواجه من (صوفي)

المرحلة الرابعة من تربية(إميل) هي المرحلة الحاسمة. فقد قسم هذه المرحلة الى ثلاثة أقسام: المرحلة ما قبل النضج الجنسي، وإعلان الإيمان بمذهب(قس سافوا) والمرحلة التالية، مباشرة للبلوغ. يتعمد(روسو) هنا تأجيل الانجاز الجنسي عند(إميل) الى ان يكتسب الوعي والفضيلة الأخلاقيين. وفي رأي(روسو) أن الفتى قبل المراهقة لا يحمل عواطف أخلاقية، بل يحمل عواطف بدائية لا غير ترتبط بحب ذاته، وبقائها ومتعتها.

والمراهقة هي فترة توسيع للعواطف الطبيعية، وفترة تطوير لفهم الطبيعة الانسانية وضروب الشخصية الانسانية، وفترة اكتساب لنفاذ البصيرة

الى نقاط القوّة والضعف عند جميع بني البشر ودراسة تاريخ الجنس البشري. وفي هذه المرحلة اعتبر(إميل) جاهزاً لتلقي التربية الأخلاقية.

يعتقد(روسو) أن العقل والضمير لا ينسجمان حتى تنضج العواطف الجنسية. ولا يحتمل للفضائل أن تتفتح قبل البلوغ. وكانت خطة(روسو) هي استخدام الغريزة الجنسية كعامل لتيسير العواطف الفطرية، وخصوصاً العطف على أنداد المرء من بني البشر.

وهكذا تكون المراهقة عند(إميل)«ولادة ثانية». فالإنسان أثناء المراهقة «يولد فعلاً الى الحياة» و«يستغرب أي شيء إنساني». وتدفعه العواطف الجنسية، الى حب الجنس البشري. وظهور الدافع الجنسي هو الأساس الحقيقي لعلاقات الإنسان مع أفراد نوعه و«كل عواطف روحه».

بالنسبة(لستانلي هول)، يصف المراهقة على أنها «اخر موجة كبيرة للنمو الإنساني، تهدف الى الانتقال لمرحلة انسانية أعلى. فهي: «ولادة جديدة... لأن خلالاً إنسانية أعلى وأكثر تعقيداً تولد الآن». وكما استنتج، يخلص(هول) الى أن طور المراهقة هو الذي يمكنه ترقية الفرد الى مستوى أعلى في العلاقات الأخلاقية، أي حب كامل النوع الإنساني والحيوانات الأدنى على سلم الأنواع. وأضفى(هول) على هذه الدراسات الخاصة بالعلاقات بين المراهقة والقدر الانساني نفحة من الأخلاق البيوريتانية.

حتى وإن قيض لفيلسوفي التربية الأخلاقية هذين أن يتوصلا الى عدد من الاستنتاجات المتماثلة فيما يتعلق بدور المراهقة في الحياة الإنسانية، فإن ذلك لا يشكل طبعاً دليلاً على صحة نظرياتهما. إن الرجلين توصلا من خلال كفاح شخصي الى التوفيق بين العاطفة الجنسية والوعي الأخلاقي، أي الى إدراك أهمية طور المراهقة لتعديل اتجاه الحياة الانسانية، إضافة الى قدرتها الكامنة في الوصول بالنوع الإنساني الى مستوى أرقى من التطور الأخلاقي.

ولد(ج. ستانلي هول) في الأول من شباط لعام(١٨٤٤) في(ماشفيلد) لولاية(ماساشوستس). كانت أمه الأقرب إليه عاطفياً وفكرياً. وهي امرأة دنيوية بعيدة تماماً عن الحياة الدينية. في الرابعة عشرة من

عـمـره، تسلق(هول) قـمـة (مـاونت أوين) المجـاور. فـأوحى له، بالثـورة والغضب. وكان في طفولته ينظر الى أبيه بخشية، وخلال مراهقته بشيء من الامتعاض. لكن الجو البيوريتاني الذي كانت تعيش فيه أسرة(هول) كان يثبط كافة مظاهر الحب والفرح إضافة الى تثبيط المشاعر الجنسية. وهذا ما برز لدى(هول) في استحواذ الأفكار الجنسية عليه في طور المراهقة. حافظ(هول) على طهارته الجنسية وتحفظه المثالي من النساء الى أن قام بزيارته الثانية الى (برلين)، وكان في منتصف الثلاثينات، حيث أحب فتاتين على التوالي. بعد مواجهاته الشبقية بوقت قصير، تزوج(هول) من(كورنيليا فيشر) وهي امرأة عـاقلة، وحـسـاسـة، تشبه أمه الى حد بعيد، ورزقا بطفلين. بقي(هول) بيوريتانياً. لكن عواطفه نحو الفلسفة والثقافة اتضحت منذ الثامنة عشرة من عمره.

توصل(هول) وهو ما يزال في ألمانيا، متأثراً بالفلسفة الوضعية، الى القناعة بوجوب تجاوز المرحلة الغيبية-اللاهوتية في التفكير الانساني. وأصبح في الأربعينات والخمسينات من عمره، واحداً من أكثر علماء النفس الأمريكيين تأثيراً. حيث أنشأ أول مختبر أمريكي كرسه لعلم النفس التجريبي. وأسس الجمعية النفسية الأمريكية، والمجلة الأمريكية لعلم النفس.

صدرت له أول دراسة من جامعة(كلارك) عام(١٨٩٤) حول موضوع الغضب عند الأطفال. ومنذ ذلك التاريخ وحتى عام(١٩١٥) قام(هول) وطلابه بنشر(١٩٤) مقالاً في بحوث تتعلق بالأطفال والمراهقين.

ارتبطت بكتابات(هول) وبشخصه وصمة جنسية، نظراً لاهتمامه بالتحليل النفسي. وإلحاحه على أن يكون هناك المزيد من الصراحة فيما يتعلق بالنشاط الجنسي أثناء المراهقة. كما اشتهر بأنه(دارويني التفكير).

٣- رؤية التحليل النفسي: أسطورة التلخيصين.

يميل كثير من الراشدين في هذه الأيام، الى اعتبار المراهقين برابرة أخلاقيين. ويبدو واضحاً أن المحللين النفسيين يرهبون المراهقين كما يرهبهم

أي فرد آخر. ويرتاح هؤلاء المعالجون أنفسهم الى معالجة الأطفال الصغار والراشدين. إذن لا بد من أن يكون هناك شيء ما يخيفهم ويصرفهم عن التعامل مع المراهقين.

أصبحت المراهقة ربيبة التحليل النفسي. فعندما أعلن(فرويد) مكتشفاته، إنما أراد أن يبين جزئياً بأن الحياة الجنسية لا تبدأ عند الكائنات الانسانية في البلوغ أو النضج الجنسي. وإن ما يتصل بروايتنا حول التحولات الخلقية التي أحدثتها المراهقة ليس إلحاح فرويد على وراثة الصفات المكتسبة بل هو على الأصح تصوره الفذ لنمو الضمير الفردي.

كان مذهب(هيكل) حول التلخيص أهم تأثيراً من عقيدة(لامارك). وأثرت النظرية القائلة بأن تكون الفرد يلخص تطور الجنس ليس على التحليل النفسي فقط، بل أيضاً على الأدب والفن، والتاريخ، والتربية، وعلم الانسان، وعلم الفيزياء النووية، وعلم الجريمة.

وقد تبين بالدراسة والتحليل، أن أكثر فروع التلخيصية فشلاً، هي معادلة الطفل بالحيوان الرئيس، والحيوان الرئيس بالمتوحش، والمتوحش بالحيوان البدائي القديم، والبدائي بالطفل.

كان كثير من أتباع(فرويد) وما زالوا، مبهورين بقانون التلخيص للنشوء الحيوي. وما يزال تأثير التلخيصية نافذاً في النظرية النشوئية الفرويدية والممارسة العيادية، وإن كان هذا التأثير مراوغاً في أغلب الأحيان.

حظيت ميثولوجيا التلخيصيين بموافقة(إرنست جونز) وهو واحد من أكثر متعهدي مذاهب التحليل النفسي تأثيراً. ففي مقالته «بعض مشكلات المراهقة»، يذكر(جونز) بشكل واضح عدداً من الصفات التي تميز الراشدين عن الأطفال: يتجه الراشدون بدوافعهم الجنسية بعيداً عن الآباء ونحو الغرباء؛ وقدرتهم على أن يحيوا أقوى من رغبتهم في أن يحيوا، وخصوصاً عند الجنس المذكر. والعقل عندهم يعمل ككل موحد بدرجة أكبر، الأمر الذي يتيح لهم درجة أعلى من التنسيق بين مختلف مكوناته. وهناك تشديد على الصفات الشخصية كالمغامرة والمسؤولية، والمبادرة، والاعتماد على

النفس. ونكرر القول بأن «هذه الصفات أكثر وضوحاً، وعلى نحو مميز، عند الجنس المذكر»

وخلال العقود الثلاثة الأخيرة، اكتسبت النزعة التلخيصية في التحليل النفسي باكتشافات (مرغريت ميلر) دعماً إضافياً. وشعار التلخيصيين اليوم «المراهقة هي ثاني انفصال-تفرد»، هو تكرار للسنوات الثلاث الأولى من العمر، لكنه طبعاً «في مستوى آخر».

تبدأ عملية الانفصال-التفرد، التي اكتشفتها (ميلر) من ثلاثة أشهر تقريباً الى حوالي سنتين ونصف أو ثلاث سنوات من العمر. إن مراحل هذه العملية هي ما يشير إليه المحللون وعلماء النفس عندما يتحدثون عن تلخيص المراهقين للانفصال-التفرد. ويتكون، الانفصال-التفرد، من طاقتين مفتولين: طاق التفرد الذي يجب أن يكون على علاقة بالنمو، والإحساس، والقوة العضلية، والذاكرة، والحس بالواقع، والاستقلال، والكلام، والقدرة العقلية، ووعي الذات. وطاق الانفصال الذي يستلزم ارتباط الرضيع عاطفياً بأمه-الاقتراب منها، والابتعاد عنها، وإقامة الحدود بينهما، وتعلم حالات الحب والكره، والتنازل لها عن بعض من قوته الفطرية مقابل اختيار أنه آمن، وأثير، وموضع تقدير، ثم اكتشاف أنه منفصل عنها. وتعلم القبول بهذا من أكثر الحقائق صعوبة في الحياة.

٤- الحيوان الرئيس المتأخر: بداية البلوغ

يتقدم التطور الانساني والنمو الفردي وفقاً لمبادئ تطورية. فالتأخر، هو جوهر التطور الانساني. نحن سلالة بارزة في عالم الحيوان. والملمح البارز لهذا الإرث الشائع للحيوان الرئيس الذي يميز الانسان هو بطء النمو وتطاوله على نحو غير عادي.

يتيح لنا تأخر الخلق النهائي لدماغنا ونضجنا الجنسي، أن نستفيد من طول مدة التدرب في طفولتنا. الامر الذي يؤهلنا للتمدن. وهناك إمكانية أخرى، هي قدرتنا على المحافظة، على تفاعل نشيط وخلاق مع بيئتنا.

نحن بني الانسان، نجتاز في نمونا طفرتين رئيستين: إحداهما أثناء

الرضاعة والثانية من الحادية عشرة الى الخامسة عشرة، أي مرحلة ما قبل البلوغ. وبينهما فترة نمو هادئة نسبياً. يرتبط النمو الثنائي الطور وما يرافقه من إرجاء في النضج الجنسي مباشرة بالطول الاستثنائي للفترة المتروكة للدماغ الإنساني لكي ينضج.

تصدر أوامر المسير نحو البلوغ عن الوطاء، ذلك الجزء من الدماغ الذي يقع تحت المخ، خلف الأعصاب البصرية، عند نهاية جذع الدماغ. وهو الذي ينظم الوظائف الحيوية لجسم الانسان. ومن خلال روابطه العصبية والخلوية مع القشرة المخية، يعمل الوطاء كمكمال للجملتين العصبية والصماوية.

عندما يتلقى الـ«رسالة» بأن الطفل أصبح جاهزاً، يرفض طلب ناظمة «القند» عنده ويصبح أقل تحسساً للتأثيرات الكابتة للإستروجين والتستوستيرون.

و«النخامى»، هي الغدة الوحيدة التي تشكل جزءاً من الدماغ. وهي غدة صماء تلعب أيضاً دوراً نشيطاً في البلوغ.

ينبه الهرمون الحاث للجريبات عند الأنثى تكوّن البيضة وانتاج الاستروجين. ويعمل الهرمون الموجه لقشرة الكظر على تنشيط الغدة الكظرية، التي تنتج حوالي/ ٣٠/ هرموناً، منها الاندروجينات والاستروجينات عند كلا الجنسين.

عندما تبدأ عمليات النمو الفيزيائي، التي تصل بالطفل الى الرشد، والنضج الجنسي، والتمايز النهائي من ناحية الجنس، تكون لا عكوسة إلا في ظروف نادرة، كالأورام الدماغية، والفهم، وبعض الاضطرابات الهرمونية. إن الخطوط الأولية على مخطط الإنضاج، تظهر الى النور لكي تعدل قليلاً فقط خلال الأشهر الأولى من الوجود خارج الرحم. فيظهر للعيان الراشد الطبيعي الذي أريد لنا أن نكونه. الذات النفسية التي ستتجسد في النهاية أكثر غموضاً. والتي تتوقف الى حد كبير على الحلول التي برزت خلال انتقال المراهقة.

ونظراً لما نتميز به نحن البشر من مرونة وابداع كبيرين، يمكننا أن نعبر عن معضلاتنا ومآزقنا العامة عن طريق عدد من أنماط السلوك الجذابة والملطفة. فالمراهقة في تعدد مظاهرها تشبه كوميديا إنسانية ضخمة. وبقدر ما يبدو بين الأطفال من اختلاف، فإنهم جميعاً سوف يواجهون الوحدة والحسرة لأنهم سوف «يودعون الطفولة». وللوصول الى هوية الراشد، على كل المراهقين أن يعملوا على التوفيق بين رغباتهم الجنسية والسلطة الأخلاقية للمجتمع.

مخطط البلوغ الانساني في الانضاج يضمن المستقبل. فهو يفتح مسالك التجديد. وعن طريق ضمان أن الوليد الإنساني العادي معدٌّ لمشاركة راعيه في حوار الحب، يحافظ مخطط الانضاج في الطفولة على استمرارية العرق الإنساني. ولكن أهم تغيير تُحدثُه المراهقة هو تكييف المثاليات التي يقيس الشخص نفسه بها. وأول حصيلة لعملية التكييف هذه هي أن المراهق يتعلم أن يسامح والديه لكونهما أقل قوة مما كان يتوقع. والنتيجة الأخرى، هي أن نرجسيته الشخصية المفرطة، وخصوصاً قدرته الكلية وأحلام مجده، قد تُجسَّد وتُحوَّل الى مثاليات اجتماعية. فيصبح حب الذات حباً للنوع

٥ - الجدل الكبير بين الرغبة والسلطة

يتفجر النمو فيدفع المراهق باتجاه المستقبل. وتندفع موجة حيوية، تفسح المجال أمام حلول جديدة. رغم ذلك، هناك القوى العنيدة التي تدفع بالمراهق الى الامام. فالطفولة لا تسمح باستبعادها.

وفي البلوغ، يواجه المراهق، محرم سفاح القربى، الذي يجبره على صياغة رغبته الجنسية من جديد. يجب عليه أن يتخلى عن ذلك كهدف لرغبته. وفي بداية المراهقة، لا يكون الضمير قد نما بعد. فإذا أذعنت المراهقة لرسائل الضمير. سوف لن تجد مكاناً توجه نحوه رغباتها الجنسية. ولذلك، يحرض البلوغ الجنسي على نقل الرغبة الجنسية الى خارج الأسرة ومراجعة السلطة الأخلاقية. ويطرح السؤال التالي: هل تكون الثورة التي سوف تحدث ثورة إلغاء أم ثورة تحويل؟

عندما يصبح الطفل راشداً، يكون المجتمع دائماً في حالة خطر. فالمراهق يقاوم القيود الشخصية. ويذكرنا المراهقون بالخصب وتجدد الحياة. فهم لا يهدفون الى الغاء الماضي كما نتصور. لذلك لا يمكن للمراهقين أن يخلقوا عوالم جديدة قبل أن يكتشفوا طريقة للتوفيق بين الماضي والحاضر.

في مرحلة الرضاعة حيث يكون الطفل أكثر هشاشة، يتداخل لديه الاشباع البسيط للجوع ومتعة التفريغ مع جوع لإقامة علاقات مع الآخرين، أي الجنوح الجنسي الذي نطلق عليه الليبيدو، وحوارات الحب الانسانية التي تولد من الرغبة.

ليس هناك من طريقة لإشباع الرغبات الانسانية، ما لم تكن هناك رابطة مع شخص محبوب. مثال: الأم التي تشبع دوافعنا الفطرية للرضاعة، والحمل، والهدهدة، والمداعبة. ولكن الأم أيضاً أول مشرع قانوني مانع. فما الحل؟

من هنا يبدأ جدل كبير بين الرغبة والسلطة. فحب شخص آخر يقتضي شروطاً. الأشخاص الذين تتوجه اليهم، ومنذ البداية، هم وسائل التأخير والقانون والنظام. وهم كوابح الرغبة. ولكن، بما أن هذه السلطات شبكة أمان لوجود الطفل، سوف يخضع لمطالبها، ولكن ليس بدون مقاومة.

يتصل الفصل الحاسم لمحاورة الحب الطفولية بمصير الرغبة الأوديبية. فهو يقارن جسمه الصغير والقاصر، بفعالية جسدي والديه، ويواجه إذلال هزيمة أوديب. ولأول مرة، لا تقنن الرغبة، بل تحظر. وكذلك يجابه الجوع الجنسي والقوة العدوانية.

وأخيراً، وعند انتهاء الفترة الطفولية، تكون تلك الخيالات قد تنكرت تماماً الى الحد الذي تبدو معه وكأنها أقصيت من الوعي. فيؤكد القانون والنظام في حياة الأسرة بأن الطفل غريب عندما يتعلق الأمر بالرغبة الجنسية. ولولا المراهقة كنا سنبقى الى الأبد أولئك التلامذة الذين يتسترون على حياة رومانسية سرية تثير دائماً ضرام الرغبة الطفولية. إن الهدوء النسبي للرغبة أثناء الكمون يوفر للأطفال بضع سنوات تتقن من خلالها تلك الرغبة أساليبها

في التعبير، والتنكر، وطرق استرضاء السلطة. ومع تقدم البلوغ ستحل بعض قيود فترة الكمون. بعد أن تكون الرغبة قد رُوّضت وعُدلت. وعند ذلك يكون الطفل قد اتقن معظم المهارات الاجتماعية والفكرية للمجتمع الذي يعيش فيه.

٦- الحداد على الماضي

لكي يكتمل انتقال مراهق من الطفولة الى الرشد، لا بد من تحقيق تحويل من نوع خاص للرغبة، فإن التحويل في المراهقة يتضمن رغبات سفاحية نحو الأقرباء حصراً، بعيداً عن الوالدين. وهي رغبات لا رجوع عنها. أطلقت على هذه الصيغة تسمية «إقصاء».

وما يقصى في عملية الاقصاء هو الجنوح الجنسي الذي كان فيما مضى مرتبطاً بالتصورات الطفولية عن الأبوين. ولهذا الاقصاء مظهران: رغبة تناسلية وشخص محبوب ترتبط به الرغبة.

يبدو المراهق من وجهة نظر الراشد، كمخلوق جامح تدفعه الرغبة الى الجنون. وهو يستعين في حربه على الرغبة بعدد من الاستراتيجيات، تشير مباشرة الى مشكلة الاقصاء: التقشف الجسدي طريقة لكبح الرغبة. وتتم الغلبة أحياناً للتقشف. وسيعلن كثيراً من المراهقين حربهم على الرغبة، عن طريق عدم المهادنة في الفكر والمواقف، فيبقى ما هو مثالي بعيداً عن دنس الضرورة.

تترافق حرب المراهق ضد الرغبة بالحدة. فتعلن نشاطات النمو واليقظة التناسلية، أن لا شيء غريب عند الانسان. وهي تحث المراهق على تمثيل كافة الأدوار. والمراهق لا يعتمد فقط على الحرب ضد الرغبة. بل يكون جزء كبير من سلوكه انعكاساً لصنف آخر من الاستراتيجيات الدفاعية. والاستراتيجية الأولى الرئيسية في هذا المصنف هي الانتقال بالجوع الجنسي الى خارج نطاق الأسرة. وأقصر الطرق، هي الهروب. فالمراهق ينتقل بذاته فجأة من نطاق الأسرة. ولكن، تجعله يعاني من توق للمشاركة في الحب. ولهذا السبب سرعان ما تحتبله في شباكها بعد فراره علاقة حب عاطفي عنيف.

وهنالك طريقة أخرى لـ«الارتحال» عن الأبوين، هي تحويل رغبة الحب والتبعية الطفولية الى كراهية، فازدراء، فسخرية، فثورة. والمراهق، حتى الأكثر عدائية، سوف لا يكون قادراً على التساهل مع رغباته الهدامة ضد والديه. سيتخيل في البداية بأنهما هما اللذان يكرهانه فينسحب المراهق من هذا العالم.

قد ينتج عن هذا الانقلاب الى الكراهية أن تتحول الرغبات التدميرية الموجهة الى الوالدين لتنصب على الذات. بحيث يخضع المراهق لردود أفعال كئيبة أكثر حدة وتطاولاً. الاستسلام العاطفي للوالدين هو من أكثر الاستراتيجيات المرضية في المراهقة. فالمراهق يتخلى عن شخصيته الخاصة ويندمج في نسخة طفلية. وهذا يعني: طمس الروابط العاطفية الانسانية وخسارة الصحة العقلية.

مثالياً: سوف ينجح المراهق في نهاية المطاف في الاحتفاظ بما هو قيّم من محاورات الحب في الأسرة، وينبذ منها ما يكفي فقط لتوفير حيز لبضع احتمالات حديثة. في هذه الحالات تصبح «النمطية» شرطاً أساسياً للحب التناسلي.

ولكن الأمر ليس على هذا النحو مع إخفاقات النقل. فما العمل؟

تعلن اخفاقات النقل عن ذاتها خلال المراهقة الحقيقية، على ثلاثة محاور: عندما يشن المراهق حربه بنجاح على الرغبة. وعندما تضيع فرصة إيجاد حب جنسي جديد أو تحقيق وصال جنسي مع أي كان. ثم، عند انتصار الرغبة السفاحية بالقربى في اللا وعي، شأنها كشأن كافة السيناريوهات الطفولية الأخرى التي بقيت بدون حل أو أنها حلَّت على نحو سيء، قد تعمل كدافع لبعض الأدوار الاجتماعية.

٧- محاورات الحب والنرجسية

تستلزم المراهقة توسع العوطف العائلية. وعندما يُخيَّر المراهقون، فإن معظمهم سيختار التخلي عن الماضي، بتوجيه المكونات الشبقية التي كانت مركزة على الوالد من الجنس الآخر نحو شخص مستثنى من محرم سفاح القربى.

ومع توسعات العاطفة العائلية، تتداخل بمكر، تلك التحويلات التي تنطوي على عواطف جنوسية نحو الوالد من الجنس نفسه. وفي الحالة السوية، تبقى المكونات الشبقية لعلاقة الطفل بالوالد من الجنس نفسه في الساحة الخلفية. ولكن في فترة ما قبل البلوغ، يواجه كل طفل معضلات تتمثل في إيجاد حل للعواطف الشبقية والنرجسية المركزة على الوالد من الجنس نفسه.

يتمنى الصبي الصغير أن يحصل من الأب، جنباً الى جنب مع كفاحاته الشبقية نحو الأم ومشاعره التنافسية تجاه الأب، على المتعة الجنسية التي يتصور ان الأم تحصل عليها من الأب. كما يُستحث الصبي الصغير الى كفاحاته الأنثوية، تُستحث البنت الصغيرة الى كفاحاتها الذكورية. يمكن للصبيان والبنات في الطفولة أن يتحملوا التعايش المشترك لمطالبهم الأنثوية والذكورية. ولكن النضج الجنسي يتطلب حلاً ما يكون نهائياً للهوية الجنسية.

وبناء على ذلك، لا يعتبر قيام المراهق بتكيف جنوسي أو مغاير للجنس من القضايا الدينامية المركزية. بل تمثل أهمية القضية في كيفية توصله الى ذلك التكيف والتوازن النسبي بين حب الذات والقدرة على حب الآخرين. وبقدر ما يتعلق الأمر بالعواطف الجنوسية عند كل مراهق، تصبح المعضلات المطروحة هي: ماذا يفعل المراهق حيال الكفاحات الشبقية نحو الوالد من الجنس نفسه؟. وتزداد المعضلات تعقيداً عند كلا الجنسين عن طريق الرغبات والعواطف الشديدة التي تترافق بالانفصال-التفرد، وتلك المحاورات بين الأم والطفل التي تمارس في الذاكرة جذباً باتجاه الأشكال المبكرة من النشاط الجنسي اللا تناسلي.

التمهيد لمرحلة ما قبل البلوغ المذكر هو تحول عنيف عن الأنثوية. إذ يرافق الفوضى المفرطة والعدوانية الصاخبة للصبي من(١١-١٣) سنة نسق مزعج من الأشكال العدوانية للسلوك. إن ما يخشاه الصبيان في مثل هذا السن هو السلبية من أي نوع كانت. في هذا العمر، وعلى نقيض السنوات

الأخيرة من البلوغ الحقيقي، يقيم الصبيان البالغون علاقات دمثة، وهادئة مع الأباء.

خلال هذه المرحلة، يصل الفرد الى الذروة في خلع الصفات المثالية على أبيه، وبالتالي ينجح في رفض كل شيء حوله يمكن أن يكون مناقضاً لصورة الرجل القوي والمقتدر. وفيما بعد من الخامسة عشرة تقريباً الى السابعة عشرة. عندما يبدأ الحط من قدر الأب، فيتنافس الأب والابن على المكشوف. في هذا الوقت، تنطوي المعاني الإضافية الشبقية للعلاقة بين الأب والابن على التهديد. فيضاعف الابن تشويه سمعة أبيه خصوصاً في تلك اللحظات حيث يمكن لبعض المشاعر أن تغريه بالحنو عليه. عندما تصبح هذه الصفات الذكورية أكثر وضوحاً ويقينية. يمكن للصبي أن يبدأ بالاعتراف بأن الجنس المقابل يحمل بعض الاغراء.

وعندما تتخذ البنت صديقة خاصة لها، تشركها في أسرارها، فإن ذلك يساعد على التحول بعواطفها بعيداً عن أمها. في تعزيز احترام الذات عندها. إن نوع المرأة الذي ستصبح عليه البنت يتأثر الى حد كبير بتقمصها شخصية هذه الصديقة. فتعملان معاً على إيجاد تفسير لمعنى التبدلات الجسدية عندهما فيما يخص النشاط الجنسي للراشدين.

عندما يكون احترام الذات عاطفة هادية للولاءات في مجموعة الرجل، فإن مثالياته قد تكون طفولية على نحو مبالغ فيه كما هي حاله عندما كان يعتبروا لديه المصدر الوحيد للحب والحماية في تلك الناحية، قد تتمتع المرأة بمزية أخلاقية على الرغم من عدم تمتعها بفائدة الولاءات الجماعية الأوسع التي قد تساعدها على عدم (تذويب) مطالبها الجنوسية وتصعيدها.

واستمرارنا في قياس أنفسنا والآخرين بمعايير صارمة للكمال، يؤدي الى محاولات محمومة نحو تمجيد الذات وتفخيمها. وعندما نروض تلك المثاليات، فإننا لا نتخلص من الوهم أو من آمالنا في سبيل الكمال الإنساني، بل نكتسب رؤية موسعة لما يعنيه كون المرء انساناً.

٨- انحراف الشبقية الذاتية:

يمكن للمراهق أن يمثل بصورة مصغرة، كل ما نعرفه عن النرجسية. فطريقته في تعظيم ذاته، تدفع الى الحنق. ومع أن الاباء مستعدون لمواجهة الأنانية، فإن الواقع يكون دائماً نوعاً من الصدمة.

فالسمة النرجسية عند المراهق مزعجة ولا تطاق. فالمراهق هو الذي يظهر من جديد بمظهر المستغرق في شؤونه الذاتية فيُنظر اليه بحذر. وينمو ليصبح أكثر رشداً كل يوم، وهو فعلاً ذكي، وساخر، وطائش. ونرجسيته تتحدى سلطة الوالد واحترامه لذاته.

والفتاة المراهقة تلجأ الى إعادة تقييم والديها من جديد، لاستعادة ما لم يكن لها خيار سوى في اعطائه. فتحاول أن تستعيد اكتفاءها الذاتي الطفولي(الموهوم). والنرجسية عند المراهقة أكثر أهمية. والمُراهقة التي هي كبيرة كوالديها، يمكن أن تبدو أيضاً مهدّدة من الناحية الفيزيولوجية.

وهنا نتساءل: لماذا تزداد النرجسية حدة في المراهقة؟ والجواب يتأتى: من أن عملية الانتقال والتحول الجارية لدى المراهق. تحول الجوع الجنسي بعيداً عن الوالدين، ويعاد توجيهه من جديد. وبقدر ما يشكل هذا السلوك غير الحضاري إزعاجاً للوالدين، والمعلمين، وللآخرين، فإنه لا يقل إزعاجاً بالنسبة لفتاة أو شاب ما قبل البلوغ. فالتفجر المفاجىء للرغبة، يدمر تماماً احترام المراهق لذاته، لأنه يمثل تحدياً لاحساسه بالسيطرة على الجسد ومصيره. وسوف يحاول المراهق مقاومة هذه التهديدات الموجهة الى نرجسيته، عن طريق العمليات الإنقاذية النموذجية التي تحدث في المراهقة، والتي هي نفسها عمليات تركيز على الذات بشكل إضفاء المثالية على أفكاره، وقيمه، ومظهره الفيزيائي، وعلى فلسفات الأشخاص المختارين على نحو خاص من عالم الراشدين.

كثيراً ما تعتقد المراهقة بأنها تتحرر من قيود وجودها الدنيوي كتلميذة مدرسة بمجرد انتهاكها للقوانين وتحديها للسلطة. ويشب الطفل العالة، المحبوب، المطيع، الأخلاقي الى إهاب راشد مستقل راعٍ لنفسه.

وتبرز المراهقة، خارج غلاف النكوص النرجسي للخادرة، كراشدة شابّة مهيأة لتكوين الرأي، والنقد، وأخيراً لاتخاذ القرار بنفسها على أساس التجارب التي تتجاوز حدود العش الطفولي داخل أسرتها، وهو ما تستحقه فعلاً.

ولكن التيارات الثلاثة للنرجسية تتراجع أولاً الى مصادرها الأصلية، فيتركز الليبيدو على جسد المرء بالذات. ويتعادل احترام الذات عن طريق تقمص الآخرين الذين خلعت عليهم الصفات المثالية. ومع تقدم المراهقة، يتنافس الماضي والحاضر على الأسبقية، ومن جديد تتدفق تيارات النرجسية الى الامام. يصل الصبيان والبنات الى مرحلة البلوغ، وبعد بضع سنوات يصبحون رعاة ومشرعين للجيل القادم.

٩- الفن الشبقي وأحلام المجد

يعرف الشبق بأنه محاولة للتآلف مع الأحاسيس التي تثيرها الأعضاء التناسلية للمرء بالذات. وتلي مرحلة البلوغ. مرحلة الإيضاح والتكامل التي تأتي مع البلوغ الحقيقي. وتصبح الاختلافات بين الجنسين والاختلافات في الصفات الجسدية والعاطفية، في الطفولة والرشد، أكثر استقراراً وأوضح تحديداً. وأثناء البلوغ، تبدأ الصفات الجنسية الثانوية للجنس المقابل بالارتباط بالرغبات الزواجية، بالتشوق الى العلاقات العشقية الثابتة، بالنشاط الجنسي التناسلي، والانجاب. فالبلوغ هو ربيع الطفولة، وهو البوابة الى الرشد.

يقبل المراهقون على استمرارية كل هذا عن طريق المبالغة وتعديل صفاتهم الجنسية. ويتضمن الفن الشبقي عند كل الجنس الانساني التشويهات الجسدية، والوشم، وحلاقة الشعر أو تركه ينمو الى أطول حد ممكن.

كل جنس يعرف تماماً الخصائص الجنسية الثانوية عند الجنس الآخر وتثيره تلك الخصائص. وتتنوع الإشارات التي تولد الشبق عند النوع الإنساني وتتبدل بشكل دائم. وبعد الوصول الى البلوغ، يحاول كل مراهق، أن يركّب صورة ذاتية أكثر لما يعنيه امتلاكه لجسد جنسي راشد، هادفاً الى تأكيد الوصول للنشاط الجنسي الراشد، والتمييز بين الذكر والأنثى، واختلاف الجيل.

تتـرافق أولى تجارب الحب عند الشبـاب بشكل من أشكال الملاحظة الأوليـة الشبـقيـة حتى الإيغـاف. وتصبح الإثارة الشبـقيـة التي تميز هذه المشاركات الجنسية المبكرة أكثر حدة عن طريق الخصوصية النرجسية في علاقات الحب.

يرث المراهق من الطفولة توقعـات وعواطف حب استجلاء الذات. ولكن شيئاً ما جديداً يضاف في المراهقة الى الأرث الطفولي. فيتعمق بقيم هذا الحب عن طريق الحدة الشهوانية للنشاط التناسلي. من هنا يرث الراشد من المراهق وهم الكمال الذي تعززه المتعة التناسلية الرائعة.

المنطقة المقدسة بين نهاية الطفولة وبين ما سوف تصبح حياة راشد عادية فيمـا بعـد هي هامش، مدخل، عتبة، ممر يتناول فيه الطفل الراشد ما هو مقدس. ولأنها غير كاملة، لأنها ممزقة بين ما كانت عليه في الماضي وبين واحدة ما غامضة توشك أن تصبح عليها، تتشوق الفتاة الى تلك الخبرات التي تحمل الكمال والوحدة. وهذه الأشواق في حد ذاتها لا تؤثر كثيراً على المثاليات الاجتماعية، والدين، والأخلاق.

هذه الانتقالات من النرجسية الشبقة الى الانجذابات الصوفية والفكرية هي مصـدر واحد لمكافآت المراهق لقاء الحب المخيّب. والمصـدر الآخر هي طاقـات النمـو في مـرحلتي مـا قبل البلوغ والبلوغ. هي جـزء من ميـراث مراهقتنا. وسوف يعمل بعض الراشدين، عندمـا تنتهي مشاريع حياتهم اليومية الى الخيبة، على إنهاء رواياتهم التي كانوا بدأوا بها في المراهقة.

المسألة غير العادية حول الفضيلة هي أنها تعتبر في كل مجتمع إنساني كسمَةَ لكل ما هو فاضل ونبيل في الشخصية الإنسانية. إذ تنطوي طقوس البلوغ في أكثرها على تناقض ظاهري. ويعتبر تبدل الحالة الذاتية للطفل بمثابة حدث اجتماعي وعالمي في آنٍ معاً. ولكن: ما الذي يحدث عندئذٍ للنرجسية الفطرية الأولية؟.

بقدر ما يكون أطفالنا امتدادات لنرجسيتنا الخاصة، بقدر ما نكتشف أننا غيـر قـادرين على التحـمل إذا لـم يعكسـوا إلينا كل تلك الأمـور الرائعة

والمدهشة التي نتصور أنها كانت، أو رغبنا لو كانت، أو لو تكون لدينا.

يمكن للتهديد بالفصل عن الآخر المستجلي لذاته والمقتدر أن يولّد قلقاً شديداً عند الطفل. وهكذا يواصل الطفل إكمال مهاراته الحقيقية في العالم الواقعي. هناك ركن ما في العالم، منطقة بين حياة الرغبة والحياة الواقعية، تتقاطع فيها الجسور وتُستبعد التناقضات. ومع تقدم الطفولة، يصبح مكان الراحة الذي يمكن فيه جعل العالم كاملاً من جديد قابلاً للتمثل أكثر فأكثر.

تتطلب الكرامة الشخصية عند الطفل أن يتغلب على التفاوت بين تحقيق أمنياته ورغباته وحاجته الاضطرارية على حد سواء وصولاً الى التوافق مع النظام الأخلاقي.

مع ذلك يبقى الطفل غير متأكد من قدرته على التحكم في دوافعه ورغباته. ولا يمكنه أن يقيّم كما يجب مدى سلطة والديه، التي يتصور أنها أوسع بكثير مما هي عليه فعلاً. وعندما يتحولون عن مجازات الطفولة، يكون المراهقون شعراء مبتدئين، مسعورين يتحدون عالم الكبار لإضفاء المعقولية على إيماءاتهم وأمزجتهم التي لا يمكن تفسيرها.

يستحضر المراهقون عالمهم الخاص في اللباس، والعادات، واللغة، والرقص، ومعرفتهم القبلية، وأوثانهم من أجل تقديسها واحترامها. وكما هي الحال مع دثارات الأمان والرفاق الخياليين، يجب حماية مجازات المراهقة من أن يمتلكها عالم الكبار. ولكي تحتفظ بأهميتها، فإنها يجب أن تبقى في عالم الشباب.

يقول (روسو) أنه خلال المراهقة، «يختمر الدم ويثار»، ويحاول فيض الحياة أن ينتشر الى الخارج. وأثناء المراهقة لا حدود للخيال. فالدافع نحو الكمال الذاتي يكون في أوجه. مع انهماكهم في شؤونهم الذاتية وأحلام مجدهم الفردية.

١٠- الفَهَمْ العصابي

الطفل الوليد لا يعرف عن نفسه سوى التوترات والإثارات. ولكنه لايحمل أدنى فكرة عما يبحث عنه. يدرك الطفل في شهره الثاني بأنه

متماسك ومحمي من التوتر والإثارة من قبل بعض الحوادث الخاصة التي تحدث خارج جسده. فهو يتحسس حركات جسده. يُشد الرضيع بشكل لايرحم الى عش وجوده الآمن، الى الاحتفاظ بوجوده. ومن هنا يبدأ بقياس ذاته كما تعكسها إيماءات الآخر المستجلي لذاته. سيتنازل الرضيع من الآن فصاعداً، ولصالح المشاركة في مجد وقوة الآخر، عن كثير من القدرة الكلية للإيماءة والتأثير الذين ولد عليهما. سيعمل قلقه على كبح قدرته الكلية، ومنعه من الفرار بنفسه، مما يولد عنده الاستياء والحسد.

تتأمل ابنة الرابعة عشرة انعكاس صورتها في المرآة. ولكن المرآة تعكس الى الناحية الأخرى، الى ناحية الأم والأب، طيفاً لا يكاد يحمل أي شبه بابنتهما الرائعة التي كانا يعرفانها. إنها جثة، هيكل عظمي يسعى. وتتلطف البنت فتوافق على مرافقة أمها عيادة الطبيب. وتستنكر. ويرى الطبيب حالاً كل العلامات الخارجية للدنف، أو النحول الجسدي. وقد تشير الفحوصات المختبرية عندها الى فقر دم من نوع ما. وبذلك تكون مرحلة ما قبل البلوغ قد توقفت.

تُفيد الأم بأن شؤون الأسرة تدار بشكل جيد ومنظم، فهي تحمل لواء الانسجام في أسرتها السعيدة. وتشتكي الأم من التردي الذي حدث لابنتها. كان الطبيب متأكداً من أن الخسارة المثيرة للوزن والسلوك المزاجي عند البنت هما عرضان للقهم العصابي. وقام بدراسة احتمال وجود تلك الاضطرابات النفسية، كبعض أشكال الفصام والتفاعلات العديدة التي تبعث على الاكتئاب والتي كثيراً ما تنتشر أثناء المراهقة.

إن ما يراهن عليه الطبيب يتلخص في أن هذه المتشردة المحزنة التي تحملق فيه متجهمة سوف تظهر علامة ما تشير الى الاهتمام بحالتها الجسدية. فالمصابة في مفهومهما الساذج حول فقدانها لشهيتها. ولكنها تعرف تماماً بأنها لا تستطيع في أغلب الأحيان أن تتحكم بشهيتها. فهي لا تستطيع أن تخلص نفسها من المعاناة الداخلية من أنها تعمل دائماً وفقاً لأوامر الآخرين. فنحولها هو الدليل على انتصارها.

عندما تكاثرت حالات القهم الى معدل ينذر بالخطر، أصبح واضحاً أن ما يعرف بالملامح الفموية للاضطراب لم تكن سوى ذروة الجبل الجليدي. وأعيد الأمر الى الخصوصية النرجسية لعلاقة الأم-البنت.

وعندما أصبحت عملية الانفصال-التفرد مألوفة لدى علماء النفس، بدأوا يعتبرون علاقة الأم-البنت كمفتاح لا بد أن يحل ألغاز القهم. واستبدلت بالتدريج النظريات الفموية بنسخة أو أخرى لدينميات الانفصال-التفرد. لكن القهم عند البنات في المرحلتين الثانوية والجامعية، هو الحل للمعضلات التي ترافق تطورهن الى نساء. ومن الواضح أن البنت تُقدم الى التجارب المتوقعة في المراهقة شخصية فريدة في هشاشتها. ويأتي الحل القهمي على شكل تحذير بخصوص الوضع المزعزع للبنت المراهقة. فالنكوصات المتوقعة، تسيطر على حياتها وتمنع أية حركة إضافية نحو المستقبل. ومثلها القهمة تريد التملص من الماضي والتأكيد على استقلالها ولكن الماضي، عنيد، لا يستسلم لهذا التخلي.

وفي دراستنا لألغاز القهم من وجهة نظر المراهقة نجد، أن القهم يمثل كفاحاً متهوراً للتوصل الى إحساس بالهوية الشخصية. وحاجة ملحة لامتلاك المرء لجسمه وعقله في سبيل أن يصبح ذاتاً مستقلة.

وبينما يُقدّر لأكثر المراهقات أن يفشلن في ملاحقتهن للكمال. فإن القهمة تنجح في هذا المسعى. وفي الوقت الذي تصل فيه القهمة الى ما قبل البلوغ أو البلوغ، تكون أحتُبِلَت تماماً في شبكة الأسرة، وأصبحت الى حد بعيد امتداداً عاكساً لصورة أمها الى الحد الذي يتطلب منها ان تحشد مزيداً من النضال العزوم والبطولي ضد رغباتها السفاحية بالأقرباء.

القهمة مخلوق بري تدفعها الشهية، والشهوة، الرغبة الى الجنون. وعندها تتم الغلبة للتقشف. وأكثر ما يناسبها من الأدوار هو دور القديسة. ولكن مقاومة الرغبة لا تكفي. وستلجأ القهمة بسرعة الى حشد الاستراتيجيات الأخرى عندها كمراهقة. الاستراتيجيات التي تهدف الى حلّ روابطها العاطفية مع أسرتها.

عندما يبدأ تقدم الهزال الانتحاري عند القهمة، تكون على قناعة بأن كافة الراشدين ظالمون-متعسفون، يهدفون الى تجريدها من مأثرتها في تحقيق الكمال.

١١- المُنتَحِل

عندما يشرع الفتيان المراهقون في إثبات وجودهم، فإنه من غير المحتمل أن يختاروا طريقة التجويع الذاتي. فالقهم نادر جداً عند الذكور، وعندما يحدث ذلك، فإنهما كثيراً ما يكونان عرضين ثانويين لحالة ما أخرى عقلية. كالفصام أو الاكتئاب الشديد.

تشكل إصابات الذكور بالقهم الأولي في حدها الأقصى، نسبة(١٠٪). ويتشابه الكثير من صفاتهم الشخصية مع مثيلاتها عند الفتيات اللائي يحتمل أن يصبن بالقهم. ولكن هناك، اختلافات هامة بين الذكور والإناث المصابين بالقهم الأولي. ونقطة الاختلاف الرئيسية هي أن الاضطراب يبدأ أكثر بلورة عند الذكور. إذ يظهر عادة قبل البلوغ. بين التاسعة والثالثة عشرة من العمر. وفي الواقع، كثيراً ما ينقذ البلوغ الفتى الذي يحتمل إصابته بالقهم.

يميل الفتيان في بداية بلوغهم الى محاولة إثبات وجودهم. إنهم يجازفون بأنفسهم في العالم. ترتفع عند الذكور بصورة مطردة تقريباً معدلات جرائم الجنوح الخطرة، وتبلغ ذروتها في الخامسة عشرة، ثم تنخفض الى حد ما في الثامنة عشرة، وتستمر في الانخفاض حتى الثالثة والعشرين من العمر.

يلاحظ كثير من علماء النفس أن الفتيان المراهقين يفصحون عن معضلاتهم الشخصية في البيئة الاجتماعية الاوسع ويعرضونها عليها. ويتقدم الرجال في سن الرشد ليصبحوا معتدين من النوع السيء. وعندما يصاب الرجال حتى في اختيارهم لطرق حياتهم وانتحارهم، يسلكون وفق خطين جنسيين Gender. فالرجال أكثر عنفاً. وهناك اضطراب آخر يثمر في مرحلة البلوغ، إنه شكل من الاجرامية التي هي نموذجية عند الذكور. وأهم

تشخيص لها، أنها نوع من العلاقة العاكسة بالنسبة للأم والأب الغائب أو غير الموجود من الناحية العاطفية.

سنقوم بدراسة المتحلل، الشخص الذي ينتحل هوية زائفة لهدف وحيد هو خداع الآخرين. وعلى حد ما نعلم، أن كافة المتحلين الناضجين هم من الذكور. ينجح التضليل أثناء مراحل الإغلاق في البلوغ عندما يحاول الشاب ترويض الشخص غير الكفوء الذي يفترضه في نفسه على الوقوف الى جانب المثل الأعلى الرفيع المذكر الذي نُقل اليه خلال مرحلة الرضاعة. ومع أنه يحتال أحياناً، فإن المتحل ليس مجرد مجرم. فالمتحل ينتحل هويات مزيفة تماماً لأنه يجب أن يحجب عن نفسه وعن كل واحد آخر قصور ذاته الحقيقية. ولكن (فيليس غرينيكر) يقول لنا بأنه، أي المتحل، «نموذج استثنائي جداً للكذاب الذي يغش الآخرين بتلفيقات حول إنجازاته، أو مركزه أو ممتلكاته».

هناك أشكال مختلفة ودرجات متعددة من الخداع. فالمتحل الماكر يتمتع بذخيرة واسعة من الأنماط السلوكية الاضافية التي يشبه فيها الرجال الآخرين. ويعاني المتحلون أيضاً من مشكلات الفحولة، حيث يكذبون تناسلياً عندما ينهمكون في مطاردات متغايرة الجنس. بهذا الاسلوب قد يلجأ المتحل الى مغازلة النساء، واغرائهن

يعاني المتحل الناضج من وهن عميق في إحساسه بالهوية. فهو يعرف بأنه ليس هو ذلك الشخص الذي ينتحل هويته، لكنه يشعر بأنه يجب أن يكون شخصاً ما أعظم أو أسمى من المخلوقات البشرية التي باشر بخداعها. المتحل الهادئ بحق لا يعمل على تزييف الحقائق ببساطة، ويبتكر سبلاً لحماية فعله. فهو نموذج الفضيلة. ويقتصر في خداعه على ذلك الإطار الواحد بحيث ينجح المعلم الذي قد يضبط هذا الغبي وهو يغش بكشفه أمام جميع الآخرين من طاقم المدرسة.

المتحل ماكر جداً، حتى أنه لا يمكن تعرية مخاتلاته. إنه ذئب متوحد، مستغرق كلياً بالدور أو الأدوار التي يقوم بتمثيلها، وتحكمه وتستبد به ملاحقته للكمال.

تنشأ شخصية المتنحل، وفقاً للتركيب التحليلي النفسي، من نموذجين أصليين للسيناريوهات الطفولية. تنتهي الى إضعاف الهوية والضمير.

ومع مجيء البلوغ، يبدو الامل بمحاولة المتنحل لإثبات وجوده كرجل حقيقي، إذ يرفض المحتال، المتنحل الكامن عن وعي التخلي عن التخيلات وأحلام اليقظة التي عملت حتى الآن بشكل رائع على تعزيز نرجسيته وساعدت على تماسك إحساسه المتداعي بهويته. فهو عند وصوله الى البلوغ، لا يتمسك بهذا التخيل بشكل أكثر تهوراً، ولكنه يقوم بدراسته وتنقيحه. ويبدأ بتمثيل السيناريو في حياته اليومية.

والسمات التي تميز المتنحل هي التشبث بتخيل رومانسي أسري، وتسربه الشامل الى حلول المراهق. وعندما يصل المتنحل الى البلوغ يكون متيقظاً تماماً الى رسائل محرم سفاح القربى. إن المتنحل، الذي لم يكترث أبداً برسائل الواقعية، لا ينوي التخلي عن الماضي، مع أنه يكتشف أيضاً طريقة للخضوع لمحرم سفاح القربى. وبالتالي لقيم المثل العليا الاجتماعية، الضابطة لحياته.

١٢ – تركات المراهقة

القَهَمَة والمتنحل ذئبان متوحدان، ومع ذلك، يتحدّثان عن إنسانيتهما، ويعلنان بعظمتهما الأنانيتية Solipsistic تميزهما عن الكائنات تحتهما على السلم الطبيعي.

قد نشعر في عزلة التخيل بعواطف دون نتائج، لهذا يمكن أن نعبث بالحياة بدون تعرض أنفسنا لأية مخاطرة، ونجد متعة بالغة في مشاعرنا من غير تورط لعواطفنا. فالتخيل يعفينا من التجربة المباشرة ويصبح بديلاً للفعل.

من وجهة نظر التاريخ الاجتماعي، القهمة والمتنحل إذن ليسا استثناء. فهما يمثلان كافة الأرواح المزقة التي تبدو دائماً أنها تنسب كل شيء للآخرين ولا تنسب أي شيء أبداً إلا لذاتها فقط.

لكي يكون إنساناً يعني أن تكون فريسة لتخريبات الخيال، أن تكافح

في سبيل الاكتمالية. وتتمثل المعضلة، بكيفية حمل العقل الانساني من أجل الصالح العام. لا بد من الاعتماد على الآخرين، وحب الآخرين هو شبكة الأمان بالنسبة للوجود الانساني.

يتحدث تاريخ العالم الحديث عن تزايد عداء الافراد للحضارة، فمع كل خطوة على طريق تحسين المصير الانساني، تعمل الحضارة على تعميق نزاعنا مع الطبيعة. فقد نجم عن تصنيع الانتاج تحويل المعرفة العلمية الى تداول سريع للتكنولوجيا. وتستخدم قوانين الطبيعة لفصلنا عن بيئتنا الدنيوية. وجرى تقليص التاريخ الى عقود. وتعطلت أيضاً استمرارية الحياة اليومية نتيجة للاضطرابات الدائمة في علاقاتنا الشخصية.

إن فهمنا للمراهقة في العالم الحديث لا يتطلب إجراء فحص لغريزة التدمير. ولكن القوة التدميرية، سواء كانت مؤثرة أو غير مؤثرة في العقل الانساني، في الحضارة، في الطبيعة ذاتها، فإننا نعرف أن العدوان الإنساني في شكله الفج، غير المدّجن هو أصلاً عدو لحياة الفرد وللحضارة. ونعرف أيضاً أنه عندما يتم التخلي عن شيء، فإن الحدث يبدأ دائماً على شكل تغيير بالعنف.

* * *